محاضرات في الإلهيات

تأليف

[illegible]

تلخيص

الأستاذ المحقق علي الرباني

بسم الله الرحمن الرحیم

محاضرات فى الالهيات

كاتب:

جعفر سبحانى

نشرت فى الطباعهٔ:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسهٔ النشر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائميهٔ باصفهان للتحريات الكمبيوتريهٔ

الفهرس

محاضرات فی الالهیات

اشاره

سرشناسه:ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات فی الالهیات/ جعفر السبحانی؛ تلخیص علی الربانی الگلپایگانی.

مشخصات نشر:قم: جماعه المدرسین الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق. = ۱۳۷۲.

مشخصات ظاهری: ۷۰۴ص.

فروست:موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه؛۷۱۷.

شابک:۵۹۰۰ ریال ۹۶۴-۴۷۰-۱۸۶-۰ : ؛ ۱۱۰۰ ریال(چاپ سوم) ؛ ۲۱۰۰۰ ریال(چاپ هشتم)

یادداشت:کتاب حاضرخلاصه و اقتباسی از مجالس درس الهیات آیت الله جعفر السبحانی می باشد.

یادداشت:عربی.

یادداشت:چاپ سوم: ۱۴۱۶ق. = [۱۳۷۴].

یادداشت:چاپ هشتم: ۱۴۲۱ق. =[۱۳۷۹].

یادداشت:چاپ نهم:۱۴۲۳ق.=[۱۳۸۱].

یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع:کلام شیعه امامیه -- قرن ۱۴

موضوع:شیعه -- اصول دین

شناسه افزوده:سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفترانتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۲۱۶/س ۲م ۳۰۱۴ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی:۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی:م ۷۳-۱۶۳۲

ص :۱

اشاره

[مقدمات التحقيق]

مقدمه الطبعه الأولی:علم الکلام رائد الفطره الإنسانیه

الالتفات إلی ما وراء الطبیعه انجذاب طبیعیّ و میل فطریّ بشریّ، یظهر فی کلّ فردٍ من أفراد النوع البشری من أوائل شبابه، و مطلع عمره ما دامت مرآه تلک الفطره نقیّه صافیه لم تنکسف بآراء بشریه غیر نقیّه.

و ذلک الالتفات و الانجذاب نعمه کبیره من نعمِ اللّه سبحانه علی العباد، حیث یدفعهم نحو مبدأ هذا الکون و صانعه و منشئه، و ما یترتب علی ذلک من مسائل حیویّه.

و لکن هذا الانجذاب إنّما یجدیه إذا خضع لتربیه الأنبیاء و رعایتهم، و صار مشفوعاً بالدلیل و البرهان، إذ حینذاک یُصبحُ هذا الانجذاب کشجره مبارکه «تُؤْتِی أُکُلَهٰا کُلَّ حِینٍ» ، و لا تُضعْضعها العواصف مهما کانت شدیده قالعه.

ص: ۵

و أمّا إذا ترک حتی استغلّته الأهواء و الآراء المنحرفه، انطفأت هذه الشعله المقدّسه و اختفت تحت رکام من الأوهام و الخرافات.

و لأجل ذلک یجب علی القائمین علی شئون التربیه أن یُطْعِموا الفطره البشریّه بالبراهین العقلیّه القاطعه الساطعه الّتی هدانا إلیها الذکر الحکیم و الأحادیث الصحیحه الشریفه، و ما أنتجته الأبحاث الفکریّه طوال العصور و الأزمنه فی الأوساط الدینیّه.

و من هنا عمد أئمّه أهل البیت علیهم السلام واحداً تلو الآخر، بصقل الأذهان و تنویرها بالبراهین الدامغه، مراعین فیها مستوی الأذهان یومذاک، بل و آخذین بالاعتبار، مستوی أذهان الأجیال القادمه.

و قد اهتمّ المسلمون من عصر الإمام أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام بتدوین علم الکلام، مقتبسین اصوله من خطبه و کلمه، فلم یزل ینمو و یتکامل فی ظلِّ الاحتکاکات و المذاکرات، إلی أن دخل رابع القرون، فقامت شخصیات مفکّره کبیره ألّفت فی ذلک المضمار کتباً قیّمه.

فمن الشیعه نجد الشیخ الأقدم أبا إسحاق إبراهیم بن نوبخت (من أعلام القرن الرابع الهجری) و الشیخ المفید (۴۱۳ ه) و الشریف المرتضی (۴۳۶ه) و أبا الصلاح الحلبی (۴۴۷ ه) و شیخ الطائفه الطوسی (۴۶۰ ه) و ابن زهره الحلبی (۵۸۵ ه) و سدید الدین الحمصی (۶۰۰ ه) و المحقّق الطوسی (۶۷۲ ه) و ابن میثم البحرانی (۶۷۹ه) و العلّامه الحلّی (۷۲۶ه) و الفاضل المقداد (۸۲۶ ه) و... من الأعلام الفطاحل، و العلماء الأفذاذ.

و ما كتبته تلك الثلّه المباركه فى هذا المضمار رسائل جليله تكفّلت أداء الرساله بصوره كامله.

و لكن حيث إنّ كلّ عصر يطلب لنفسه طوراً من التأليف يتناسب مع حاجات ذلك العصر و يستجيب لمطالبه، فلا بدّ من أبحاث فى هذا العصر تناسب حاجاته و متطلّباته.

و قد قام شيخنا العلّامه الحجّه آيه اللّه السبحانى - دام ظلّه - بهذه المهمَّه فى عصرنا الحاضر، و هو ممّن كرّس قسماً كبيراً من حياته فى هذا المجال. و قد أكثر من التأليف فى هذا العلم، و دبّجت يراعته أسفاراً متنوعه مناسبه لكلّ مستوى من المستويات، و من أحسن نتاجاته المباركه فى هذا العلم محاضراته القيّمه الّتى ألقاها فى جامعه قم الدينيه العلميه، و حرَّرها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكّى العاملى - حفظه اللّه -، و سمّاها «الإلهيات على هدى الكتاب و السنّه و العقل» حيث كانت المحاضرات جامعه لأطراف هذا العلم، و متكفّله لجميع مسائله المهمّه، و قد تعرّض فيها للآراء بعد أن حاكمها قضاء منطقياً منصفاً. فالكتاب يغنى الطالب الدينى الّذى يريد أن يحيط بالآراء الكلاميه فى جميع الأبواب، و قد صار محور الدراسه الكلاميه فى جامعه قم منذ سنين. و قد قمت - بإذن من شيخنا الأُستاذ - بتلخيص هذا الكتاب القيِّم على وجه لا يُخلّ بمقاصده و أهدافه، و منهجه، و يتمثّل عملى هذا فى:

تلخيص العبارات، و الاكتفاء بأقصرها و أقلّها أوّلاً؛

و الاقتصار على أقوى البراهين و أوضحها ثانياً؛

ص :7

و حذف الأقوال و الأبحاث الموجبه للإطناب ثالثاً؛

و التصرّف فی تنسیق الأبحاث و ترتیبها رابعاً؛

و استدراک ما فات شیخنا الأُستاذ فی بعض المجالات خامساً.

و إن کان ما أحدثناه مستفاداً من مشکاه علمه، و مستقی من معین فضله، و له حقوق کبیره علی العلم و أهله، و الجیل المعاصر، حفظه اللّه مناراً للعلم، و مشعلاً للهدایه، انّه سمیع مجیب.

جامعه قم المقدّسه - علی الربّانی الگلپایگانی

۳۰ رجب ۱۴۱۴ ه ق

المطابق ل ۲۳ بهمن ۱۳۷۲ ه ش

ص :۸

مقدمه الطبعه العاشره:ثمره التجربه حُسن الاختيار

مقدمه الطبعه العاشره:ثمره التجربه حُسن الاختيار (۱)

إنّ كتاب «الإلهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل» من أجمع و أحسن ما أُلّفَ فى العقائد الإسلاميه فى العصر الحاضر.

و الكتاب عباره عن محاضرات شيخنا الأستاذ العلاّمه آيه اللّه جعفر السبحانى (دام ظلّه الوارف) قام بتقريرها و تحريرها تلميذه الفاضل الشيخ محمد حسن مكّى العاملى (دامت إفاضاته).

طبعت هذه الموسوعه العقائديه فى أربعه أجزاء.

و قد قمت – فى سالف الزمان – بتلخيصها و تهذيبها فصار التلخيص أحد المواد الدراسيه المقرره فى الحوزه العلميه فى قم المقدسه و قد تولّيت تدريسه دوره بعد دوره كما شاركنى فى ذلك عدد آخر من الأفاضل، فابدوا – حفظهم اللّه – آراءً حول الكتاب تهدف إلى لزوم عرض الكتاب بشكل آخر يحقق الهدفين التاليين:

۱. رعايه مستوى الفهم لطلاب العلوم الإسلاميه.

۲. الانسجام مع الفتره الدراسيه المقرره لدراسه هذه الماده .

۱- ۱) . غرر الحكم و درر الكلم: ۴۴۴.

فلـذلک قمت علی ضوء مقترحـاتهم و تجاربی عبر التـدریس بإکمال بعض البحوث، و حـذف ما لا یتمتع بأهمیه، کما أوجـدت تغییراً فی ترتیب مباحث الکتاب، کل ذلک انطلاقاً من قول الإمام علی علیه السلام : «أن الأُمور بالتجربه» (۱).

و ها انی اقدم نتیجه عملی فی هذا التلخیص الجدید الوافی للموسوعه الأم راجیاً من اللّه أن یستفید منه طلاب العلوم الحقه.

نشـکر اللّه تعـالی علی ألطـافه و توفیقـاته العظیمه کما نشـکر الأساتـذه الکرام علی ما أبـدوه من ملاحظات حول الکتاب نقـداً و اصلاحاً.

علی الربانی الگلپایگانی

قم المقدّسه

۲۹ جمادی الاولی ۱۴۲۷ ه. ق.

المطابق ل ۱۳۸۵/۴/۵ ه. ش

ص : ۱۰

۱- ۱) . غرر الحکم و درر الکلم: ۴۴۴ .

الباب الأوّل:فيما يتعلّق بذاته تعالى

اشاره

و فيه أربعه فصول:

١. مقدمات و أصول؛

٢. برهان النظم و إثبات وجود الصانع العليم؛

٣. برهان الحدوث و إثبات وجود المحدث للعالم؛

۴. برهان الإمكان و إثبات واجب الوجود بالذات.

الفصل الأول:مقدمات و أُصول

اشاره

إنّ هناک مقدمات و أصولاً ينبغی للطالب الوقوف عليها قبل أن يبتدئ بالبحث عن براهين وجود اللّه تعالی و توحيده و صفاته و هی:

۱- دور الدين الإلهی فی حياه الإنسان

الدين ثوره فکريه تقود الإنسان إلی الکمال و الترقّی فی جميع المجالات المهمّه الّتی لها صله وثيقه بحياه الإنسان؛ أهمّها:

أ. تقويم الأفکار و العقائد و تهذيبها عن الأوهام و الخرافات؛

ب. تنميه الأصول الأخلاقيه؛

ج. تحسين العلاقات الاجتماعيه.

أمّا فی المجال الأوّل: فإنّ الدين يفسّر واقع الکون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادّه و تصويرها و تحديدها بقوانين و حدود، کما أنه يفسّر الحياه الإنسانيه بأنّها لم تظهر علی صفحه الکون عبثا و لم يخلق الإنسان سدی، بل لتکوّنه فی هذا الکوکب غايه عليا يصل إليها فی ظلّ تعاليم الأنبياء و الهداه المبعوثين من جانب اللّه تعالی.

ص :۱۳

و فی مقابل هـذا التفسـیر الـدینی لواقع الکون و الحیاه الإنسانیه تفسـیر المادّی القائل بأنّ المادّه الأولی قـدیمه بالذات و هی الّتی قـامت فأعطت لنفسـها نظماً، و انّه لا غایه لها و لا للإنسان القاطن فیها وراء هـذه الحیاه المادیّه، و هـذا التفسـیر یقود الإنسان إلی الجهـل و الخرافه، إذ کیف یمکن للمـادّه أن تمنـح نفسـها نظماً؟! و هل یمکن أن تتّحـد العلّه و المعلول، و الفاعل و المفعول، و الجاعل و المجعول؟

و من هنا یتبیّن أنّ التکامل الفکری إنّما یتحقّق فی ظلّ الدین، لأنّه یکشف آفاقاً وسیعه أمام عقله و تفکّره.

و أمّا فی المجال الثانی: فإنّ العقائد الدینیه تُعدّ رصیداً للأُصول الاخلاقیه، إذ التقیّد بالقیم و رعایتها لا ینفکّ عن مصائب و آلام یصـعب علی الإنسـان تحمّلهـا إلّا بعامل روحی یسـهِّلها و یزیل صـعوبتها له، و هـذا کالتضـحیه فی سبیل الحق و العـدل، و رعایه الأمانه و مساعده المستضـعفین، فهذه بعض الأُصول الأخلاقیه الّتی لا تنکر صـحّتها، غیر أن تجسیدها فی المجتمع یستتبع آلاماً و صعوبات، و الاعتقاد باللّه سبحانه و ما فی العمل بها من الأجر و الثواب خیر عامل لتشویق الإنسان علی اجرائها و تحمّل المصائب و الآلام.

و أمّا فی المجال الثالث: فإنّ الـدین یعتبر البشـر کلّهم مخلوقین لمبـدإ واحد، فالکلّ بالنسـبه إلیه حسب الذات و الجوهر کأسـنان المشـط، و لا ـ یری أیّ معنی للممیّزات القومیّه و التفـاریق الظاهریه. هـذا من جانب، و من جانب آخر فإنّ العقیـده الـدینیه تساند الأُصول الاجتماعیه، لأنّها تصبح عند الإنسان

المتـديّن تكـاليف لازمه، و يكون الإنسـان بنفسه مقوداً إلى العمل و الإجراء، أى إجراء التكاليف و القوانين الاجتماعيه فى شتّى الحقول.

فهـذه بعض المجالات الّتى للدين فيها دور و تأثير واضح، أ فيصحّ بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبه أن نهمل البحث عنه، و نجعله فى زاويه النسيان؟

نعم ما ذكرنا من دور الـدين و تأثيره فى الجوانب الحيويّه من الإنسان إنّما هو من شـئون الدين الحقيقى الّذى يؤيّد العلم و يؤكّد الاخلاق و لا يخالفهما، و أمّا الأديان غير الإلهيه أو المنسوبه إلى الوحى بكذب و زور فخارجه عن موضوع بحثنا.

۲- الدين و الفطره

إنّ علماء النفس يعتقدون بأنّ للنفس الإنسانيه أبعاداً أربعه، يكون كلّ بعدٍ منها مبدأ لآثار خاصه:

أ. روح الاسـتطلاع و اسـتكشاف الحقـائق، و هـذا البعـد من الروح الإنسانيه باعث فطرى لسـعى الإنسان فى سبيل معرفه الكون و استكشاف الحقائق.

ب. حبّ الخير و النزوع إلى البرّ و المعروف، و لأجل ذلك يجد الإنسان فى نفسه ميلاً إلى الخير و الصـلاح، و انزجاراً عن الشـرّ و الفساد، و هذا الإحساس الفطرى مبدأ للقيم و الاخلاق الإنسانيه.

ج. علاقه الإنسان بالجمال فى مجالات الطبيعه و الصناعه،

فالمصنوعات الدقيقه و الجميله، و اللوحات الفنّيه و التماثيل الرائعه تستمدّ روعتها و جمالها من هذا البعد.

د. الشعور الدينى الّذى يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بأنّ وراء هذا العالم عالما آخر يستمدّ هذا العالم وجوده منه، و أنَّ الإنسان بكلّ خصوصياته متعلّق بذلك العالم و يستمدّ منه.

و هذا البعد الرابع الّذى اكتشفه علماء النفس فى العصر الأخير و أيّدوه بالاختبارات المتنوّعه مما ركّز عليه الذكر الحكيم قبل قرون و أشار إليه فى آياته المباركات، منها قوله تعالى:

«فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها» (۱).

فالآيه تنصّ على أنّ الدين -بمعنى الاعتقاد بخالق العالم و الإنسان و بأنّ مصير الإنسان بيده -شىء خلق الإنسان عليه و فطر به، كما خلق و فطر على كثير من الميول و الغرائز.

۳. المعرفه المعتبره

إنّ الخطوه الأولى لفهم الدين هى الوقوف على المعرفه المعتبره فيه؛ فالدين الواقعى لا يعتبر كلّ معرفه حقّا قابلاً للاستناد، بل يشترط أن تكون معرفه قطعيه حاصله من أدوات المعرفه المناسبه لذلک. يقول سبحانه:

«وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِکَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً» (۲).

۱- ۱) . الروم: ۳۰.

۲- ۲) . الاسراء: ۳۶.

ترى أنَّ الآيه ترفض كلّ معرفه خرجت عن إطار العلم القطعى. و لأجل ذلك يذمّ اقتفاء سنن الآباء و الأجداد، اقتفاءً بلا دليل معتبر، و بلا علم بصحته و إتقانه. يقول سبحانه:

«وَ كَذٰلِكَ مٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِكَ فِی قَرْيَهٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاّٰ قٰالَ مُتْرَفُوهٰا إِنّٰا وَجَدْنٰا آبٰاءَنٰا عَلىٰ أُمَّهٍ وَ إِنّٰا عَلىٰ آثٰارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (1).

و قال سبحانه ردّاً لمقالتهم هذه:

«أَ وَ لَوْ كٰانَ آبٰاؤُهُمْ لاٰ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لاٰ يَهْتَدُونَ» (2).

ربّما يقال: إذا كان اقتفاء الآباء و الأجداد و تقليدهم امراً مذموماً فلما ذا جوّز الاسلام تقليد الفقهاء فى فروع الدين؟

و الجواب: أنّ تقليد الفقيه فى الأحكام الدينيه ليس من قسم التقليد المذموم، لأنّ رجوع الجاهل إلى العالم و اقتفائه أثره رجوع إليه مع الدليل، و عليه سيره العقلاء فى جميع المجالات، فالجاهل بالصنعه يرجع إلى عالمها، و جاهل الطب يرجع إلى خبيره.

هذا، مضافاً إلى أنَّ أصول العقائد ممّا يتمكّن كلّ إنسان بعقله و فطرته أن يتعرّف عليها، و يعتقد بها فليس للتقليد فيها مجال، إلّا فيما يرجع إلى الأبحاث الدقيقه و الغامضه، فيجوز فيها الاستناد بآراء العلماء البارزين فى الكلام.

ص: ١٧

١- ١) . الزخرف: ٢٣.

٢- ٢) . المائده: ١٠۴.

۴. وجوب البحث عن وجود اللّه تعالى

إنّ العقـل يـدعو الإنسـان العاقـل و يحفزه إلى التفكر و البحـث عن وجـود اللّه تعـالى. و ذلـك لأنّ هنـاك مجمـوعه كـبيره من رجالات الإصـلاح و الأخلاق الـدينى فـدوا انفسـهم فى طريق إصـلاح المجتمع و تهـذيبه و توالوا على مدى القرون و الأعصار، ودعوا المجتمعـات البشـريه إلى الاعتقـاد بـاللّه سـبحانه و صـفاته الكمـاليه، و ادّعوا أنّ له تكـاليف على عباده و وظائف وضـعها عليهم، و أنّ الحيـاه لاـ تنقطع بالموت، و إنّما ينقل الإنسان من دار إلى دار، و أنّ من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى، و من خالف و استكبر فله النكايه الكبرى.

هـذا ما سـمعته آذان أهل الـدنيا من رجالات الوحى و الاصـلاح، و لم يكن هؤلاء متّهمين بالكذب و الاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحه من خلال حياتهم و أفعالهم و أذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صـحّه مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الّذى يورثه أمثال هؤلاء.

إنّ هاهنـا وجهـاً آخر لوجوب البحث عن وجود اللّه تعالى. و هو أنّ الإنسان فى حياته غارق فى النعم، و هـذا ممّا لا يمكن لأحد إنكاره، و من جانب آخر أنّ العقل يستقلّ بلزوم شكر المنعم، و لا يتحقّق الشكر إلاّ بمعرفته. (۱)

ص: ۱۸

۱- ۱) . إن كان شكر المنعم لازماً فتجب معرفته، لكنّ المقدّم حقّ، فالتالى كذلك. أمّا حقّيه المقدّم فلأنّه من البديهيات العقليه. و أمّا الملازمه فلأنّه أداء للشكر، و الإتيان به موقوف على معرفه المنعم و هو واضح.

و على هـذين الأـمرين يجب البحث عن المنعم الّـذى غمر الإنسـان بـالنعم و أفاضـها عليه، فالتعرّف عليه من خلال البحث إجابه لهتاف العقل و دعوته إلى شكر المنعم المتوقّف على معرفته (۱).

۱- ۱) . إنّ هاهنا داعياً آخر يـدعو الإنسان إلى البحث عن وجود خالق العالم، و هو أنّ الإنسان بفطرته يبحث عن علل الحوادث، فمـا من حـادثه إلّـا و هو يفحص عن علّتها و يشـتاق إلى الوقوف عليها، عندئـذ ينقـدح فى ذهنه السؤال عن علّه العالم و مجموع الحوادث، هـل هنـاك علّه موجـده للعـالم الكونى وراء العلـل و الأسـباب المـاديّه أو لاـ؟ فـالبحث عن وجود صانع العالم فطرى للإنسان. راجع: أُصول الفلسفه للعلّامه الطباطبائى، المقاله ۱۴.

الفصل الثانی:برهان النظم و إثبات وجود الصانع العلیم

اشاره

إنّ البراهین الدالّه علی وجود خالق لهذا الکون و مفیض لهذه الحیاه کثیره متعدّده، و نحن نکتفی بتقریر ثلاثه منها:

۱. برهان النظم؛

۲. برهان الحدوث؛

۳. برهان الإمکان و الوجوب.

ففی هذا الفصل نبیّن برهان النظم و نقول:

إنّ من أوضح البراهین العقلیه و أیسرها تناولاً للجمیع هو برهان النظم، و هو الاهتداء إلی وجود اللّه سبحانه عن طریق مشاهده النظام الدقیق البدیع السائد فی عالم الکون و التفکّر فیه.

ما هو النظم؟

إنّ مفهوم النظم من المفاهیم الواضحه لدی الأذهان و من خواصّه أنّه یتحقّق بین أُمور مختلفه سواء کانت أجزاء لمرکب أو افراداً من ماهیه واحده

ص :۲۱

أو ماهيـات مختلفه، فهنـاک ترابـط و تنـاسق بين الأـجزاء، أو تـوازن و انسـجام بين الأـفراد يؤدّى إلى هـدف و غـايه مخصوصه، كالتلاؤم الموجود بين أجزاء الشجر، و كالتوازن الحاصل بين حياه الشجر و الحيوان.

تقرير برهان النظم

إنّ برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسيّه، و الأُخرى عقليه.

أمّا الأُولى: فهى هناک نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعيه الّتى يعرفها الإنسان إمّا بالمشاهده الحسّيه الظاهريه و إمّا بفضل الأدوات و الطرق العلميّه التجريبيّه. و مـا زالت العلوم الطبيعيّه تكشف مظـاهر و أبعاداً جديـده من النظام السائـد فى عالم الطبيعه، و هناک آلاـف من الرسائـل و الكتب المؤلّفه حول العلوم الطبيعيّه مليئه بـذكر ما للعالم الطبيعى من النظام المعجب. فلا حاجه إلى تطويل الكلام فى هذا المجال.

و أما الثانيه: فهى أنّ العقل بعـد ما لاحظ النظام و ما يقوم عليه من المحاسـبه و التقدير و التوازن و الانسـجام، يحكم بالبداهه بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلّا عن فاعل قادر عليم ذى إراده و قصد، و يسـتحيل تحقّقها صدفه و تبعا لحركات فوضويّه للمادّه العميـاء الصـمّاء، فـإنّ تصوّر مفهوم النظم و أنّه ملاـزم للمحاسـبه و العلم يكفى فى التصـديق بأنّ النظم لا ينفک عن وجود ناظم عالم أوجده، و هذا على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّه موجده، و غير ذلک من البديهيات العقليه.

برهان النظم فی الوحی الإلهی

برهان النظم فی الوحی الإلهی (۱)

إنّ الوحی الإلهی قد أعطی برهان النظم اهتماماً بالغاً، و هناک آیات کثیره من القرآن تدعو الإنسان إلی مطالعه الکون و ما فیه من النظم و الإتقان حتی یهتدی إلی وجود اللّه تعالی و علمه و حکمته.

نری أنّ القرآن الکریم یلفت نظر الإنسان إلی السّیر فی الآفاق و الأنفس و یقول:

«سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (۲).

و یقول: «قُلِ انْظُرُوا مَا ذَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (۳).

و یقول: «إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْکِ الَّتِی تَجْرِی فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْیَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِیهَا مِنْ کُلِّ دَابَّهٍ وَ تَصْرِیفِ الرِّیَاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ» (۴).

و یقول: «أَ وَ لَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی أَنْفُسِهِمْ» (۵).

۱- ۱) . إنّ برهان النظم متفرّع علی قانون العلّیه، و أنّ کلّ حادثه فلها علّه محدثه لا محاله، و حینئذٍ یقع الکلام فی صفات تلک العلّه، فهل یجب أن تکون عالماً و قادراً و مختاراً أو لا یجب ذلک؟ و برهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعلّه الحوادث الکونیه و فاعلها، و هذا ما یرتئیه القرآن الکریم و الأحادیث الإسلامیه فی الدعوه إلی مطالعه الکون و التفکّر فی آیاته.

۲- ۲) . فصلت: ۵۳.

۳- ۳) . یونس: ۱۰۱.

۴- ۴) . البقره: ۱۶۴.

۵- ۵) . الروم: ۸.

و یقول ایضاً: «وَ فِی أَنْفُسِکَمْ أَ فَلاٰ تُبْصِرُونَ» (۱).

و قال علی علیه السلام : «أ لا ینظرون إلی صغیر ما خلق؟ کیف أحکم خلقه و أتقن ترکیبه، و فلق له السّمع و البصر، و سوّی له العظم و البشر، انظروا إلی النّمله فی صغر جثّتها و لطافه هیئتها لا تکاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرک الفکر، کیف دبّت علی أرضها و صبّت علی رزقها، تنقل الحبّه إلی جحرها و تعدّها فی مستقرها، تجمع فی حرِّها لبردها و فی ورْدِها لصَدَرها (۲)... فالویل لمن أنکر المقدِّر و جحد المدبِّر...» (۳)

و قال الامام الصادق علیه السلام فی ما أملاه علی تلمیذه المفضّل بن عمر:

«أوّل العبر و الأدلّه علی الباری جلّ قدسه، تهیئه هذا العالم و تألیف أجزائه و نظمها علی ما هی علیه، فإنّک إذا تأمّلت بفکرک و میّزته بعقلک وجدته کالبیت المبنیّ المعدّ فیه جمیع ما یحتاج إلیه عباده، فالسّماء مرفوعه کالسّقف، و الأرض ممدوده کالبساط، و النجوم مضیئه کالمصابیح، و الجواهر مخزونه کالذخائر، و کلّ شیء فیه لشأنه معدّ، و الإنسان کالمملَّک ذلک البیت، و المُخَوَّل جمیع ما فیه، و ضروب النبات مهیئه لمآربه، و صنوف الحیوان مصروفه فی مصالحه و منافعه.

ففی هذا دلاله واضحه علی أنّ العالم مخلوق بتقدیر و حکمه و نظام و ملاءمه، و انّ الخالق له واحد، و هو الّذی ألّفه و نظّمه بعضاً إلی بعض جلّ قدسه و تعالی جدّه». (۴)

۱- ۱) . الذاریات: ۲۱.

۲- ۲) . الصَّدَر بالتحریک (علی زنه الخبر) رجوع المسافر من مقصده، أی تجمع فی أیّام التمکّن من الحرکه لأیّام العجز عنها.

۳- ۳) . نهج البلاغه، الخطبه ۱۸۵، هذا و للإمام علیه السلام وصف رائع لخلقه النحل و الخفّاش و الطاووس یستدل به علی وجود الخالق و قدرته و علمه.

۴- ۴) . بحار الأنوار: ۳ / ۶۲.

إشكالات و الإجابه عنها

اشاره

إنّ هناک إشکالات طرحت حول برهان النظم یجب علینا الإجابه عنها، و المعروف منها ما طرحه دیفوید هیوم (۱) الفیلسوف الانکلیزی (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶م) فی کتابه «محاورات حول الدّین الطبیعی» (۲) و هی ستّه إشکالات کما یلی:.

الإشکال الأوّل

إنّ برهان النّظم لا یتمتّع بشرائط البرهان التجریبی، لأنّه لم یجرّب فی شأن عالم آخر غیر هذا العالم، صحیح أنّا جرّبنا المصنوعات البشریّه فرأینا أنّها لا توجد إلّا بصانع عاقل کما فی البیت و السفینه و السّاعه و غیر ذلک، و لکنّنا لم نجرّب ذلک فی الکون، فانّا لم نشاهد عوالم اخر مماثله لهذا العالم و هی مخلوقه لخالق عاقل و حکیم حتی نحکم بذلک فی خلق هذا العالم، و لهذا لا یمکن أن نثبت له علّه خالقه علی غرار المصنوعات البشریّه.

و الجواب عنه: إنّ برهان النظم لیس برهانا تجریبیّاً بأن یکون الملاک فیه هو تعمیم الحکم علی أساس المماثله الکامله بین الأشیاء المجرّبه و غیر المجرّبه، بل هو برهان عقلی یحکم العقل بعد مشاهده النظم الحاکم علی

۱- (۱) . . DavideHume .

۲- (۲) . . Dialogues Concerning Natural Religion .

العالم الطبيعی و التفکر فيه بأنّه مخلوقٌ موجودٍ عالم قادر مختار من دون حاجه إلی مقوله التمثيل و نحوه.

و کون إحدی مقدّمتيه حسّيّه لا يضرّ بکون البرهان عقليّاً، فإنّ دور الحسّ فيه ينحصر فی إثبات الموضوع، أی إثبات النظم فی عالم الکون، و أمّا الحکم و الاستنتاج يرجع إلی العقل و يبتنی علی محاسبات عقليه، و هو نظير ما إذا ثبت بالحس أنّ هاهنا مربّعاً، فإنّ العقل يحکم من فوره بأنّ أضلاعه الأربعه متساويه فی الطول.

فالعقل يری ملازمه بيّنه بين النظم بمقدّماته الثلاث، أعنی: الترابط و التناسق و الهدفيّه، و بين دخاله الشعور و العقل، فعند ما يلاحظ ما فی جهاز العين مثلا من النظام بمعنی تحقّق أجزاء مختلفه کمّاً و کيفاً، و تناسقها بشکل يمکنها من التعاون و التفاعل فيما بينها و يتحقّق الهدف الخاص منه، يحکم بأنّها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه إلی دخاله شعور و عقل و هدفيّه و قصد.

الإشکال الثانی

إنّ هناک فی عالم الطبيعه ظواهر و حوادث غير متوازنه خارجه عن النظام و هی لا تتّفق مع النظام المدّعی و لا مع الحکمه الّتی يوصف بها خالق الکون، کالزلازل و الطوفانات.

و الجواب عنه: أنّ ما تعدّ من الحوادث الکونيّه شروراً کالزلازل و الطوفانات لها نظام خاصّ فی صفحه الکون، ناشئه عن علل و أسباب معيّنه

تتحكّم عليها محاسبات و معادلات خاصّه و قد وفّق الإنسان إلى اكتشاف بعضها و إن بقى بعض آخر منها مجهولاً له بعد. (۱)

و أمّا أنّها ملائمه لمصالح الإنسان أو غير ملائمه له، فلا صله له ببرهان النظم الّذى بصدد إثبات أنّ هناك مبدئاً و فاعلاً لعالم الطبيعه ذا علم و قدره و إراده، و سيجىء البحث عنها فى الفصول القادمه فانتظره.

الإشكال الثالث

ما ذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد فى عالم الطبيعه حاصل من قبل عامل كامن فى نفس الطبيعه، أى أنّ النظام يكون ذاتيّاً للمادّه؟ إذ لكلّ مادّه خاصيّه معيّنه لا تنفكّ عنها، و هذه الخواصّ هى الّتى جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام.

و الجواب عنه: أنّ غايه ما تعطيه خاصيّه المادّه هى أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحله معيّنه من التكامل الخاصّ و النظام المعيّن - على فرض صحّه هذا القول -لا- أن تتحسّب للمستقبل و تتهيّأ للحاجات الطارئه، و لا أن تقيم حاله عجيبه و رائعه من التناسق و الانسجام بينها و بين الأشياء

۱- ۱) . فإن قلت: كون الشرور الطبيعيه تابعاً لقوانين كونيه و ناشئاً عن أسباب طبيعيه خاصّه راجع إلى النظم العلى، و النظم المقصود فى برهان النظم هو النظم الغائى، و الشرور توجب اختلال النظم بهذا المعنى. قلت: حقيقه النظم الغائى هى أنّ هناك تلاؤماً و انسجاماً سائداً فى الأشياء تتّجه إلى غايه مخصوصه و كمال مناسب لها، و إن كان قد يتخلّف بعروض مانع عن الوصول إلى الغايه كما فى فرض الشرور.

المختلفه و العناصر المتنافره فی الخواصّ و الأنظمه.

و لنأت بمثال لما ذكرناه، و هو مثال واحد من آلاف الأمثله فی هذا الكون، هب أنّ خاصیّه الخلیّه البشریّه عند ما تستقرّ فی رحم المرأه، هی أن تتحرّك نحو الهیئه الجنینیه، ثمّ تصیر إنساناً ذا أجهزه منظّمه، و لكن هناك فی الكون فی مجال الإنسان تحسُّباً للمستقبل و تهیُّؤاً لحاجاته القادمه لا یمكن أن یستند إلی خاصیّه المادّه، و هو أنّه قبل أن تتواجد الخلیّه البشریّه فی رحم الأُمّ وجدت المرأه ذات تركیبه و أجهزه خاصّه تناسب حیاه الطفل ثمّ تحدث للأُمّ تطوّرات فی أجهزتها البدنیه و الروحیّه مناسبه لحیاه الطفل و تطوّراته.

هل یمكن أن نعتبر كلّ هذا التحسّب من خواصّ الخلیّه البشریّه، و ما علاقه هذا بذاك؟

ثلاثه اشكالات أُخری لهیوم

۱. من أین نثبت أنّ النظام الموجود فعلاً هو النظام الأكمل، لأنّا لم نلاحظ مشابهه حتی نقیس به؟

۲. من یدری لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مراراً حتی اهتدی إلی النظام الفعلی؟

۳. لو فرضنا أنّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، غیر أنّه لا یدلّ مطلقاً علی الصفات الكمالیه كالعداله و الرحمه الّتی یوصف بها.

و الجواب عنها: أنّ هذه الإشكالات ناشئه من عدم الوقوف على رساله برهان النظم و مدى ما يسعى إلى اثباته، إنّ رساله برهان النظم تتلخّص فى إثبات أنّ النظام السائد فى الكون ليس ناشئاً من الصدفه و لا من خاصيّه ذاتيه للمادّه العمياء، بل وجد بعقل و شعور و محاسبه و تخطيط، فله خالق عالم قادر.

و أمّا أنّ هذا الخالق الصانع هو اللّه الواجب الوجوب الأزلى الأبدى أم لا، و أنّ علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتى فعلى أو انفعالى تدريجى، و أنّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهى ممّا لا يتكفّل بإثباته هذا البرهان و لا أنّه فى رسالته و لا مقتضاه، بل لا بدّ فى هذا المورد من الاستناد إلى براهين أُخرى مثل برهان الإمكان و الوجوب، و الاستناد بقواعد عقليه بديهيه أو مبرهنه مذكوره فى كتب الفلسفه و الكلام، مثل أنّ علمه تعالى ذاتى فعلى و ليس بانفعالى تدريجى، و أنّ النظام الكيانى ناشئ عن النظام الربّانى و مطابق له، و ذلك النظام الربّانى العلمى أكمل نظام ممكن، إلى غير ذلك من الأُصول الفلسفيه.

ص :۲۹

[الفصل الثالث] برهان الحدوث

اشاره

من البراهين الّتی یُستدلّ بها علی إثبات وجود خالق الکون، برهان الحدوث، و هو المشهور عند المتکلمین و تقریر البرهان یتوقف علی تعریف الحدوث و أقسامه أوّلا و إثبات حدوث العالم ثانیاً فنقول:

تعریف الحدوث و أقسامه

الحدوث وصف للوجود باعتبار کونه مسبوقاً بالعدم و هو علی قسمین:

الأوّل: الحدوث الزمانی و هو مسبوقیّه وجود الشیء بالعدم الزمانی کمسبوقیّه الیوم بالعدم فی أمس و مسبوقیّه حوادث الیوم بالعدم فی أمس.

و الثانی: الحدوث الذّاتی و هو مسبوقیّه وجود الشیء بالعدم فی ذاته، کجمیع الموجودات الممکنه الّتی لها الوجود بعلّه خارجه من ذاتها، و لیس لها فی ماهیّتها و حدّ ذاتها إلّا العدم، هذا حاصل ما ذکروه فی تعریف الحدوث و تقسیمه إلی الزمانی و الذاتی و التفصیل یطلب من محلّه. (۱)

ثمّ إنّ مرجع الحدوث الذاتی إلی الإمکان الذاتی، فالاستدلال

۱- ۱) . لاحظ: بدایه الحکمه: المرحله ۹، الفصل ۳.

بالحدوث الذاتى راجع إلى برهان الإمكان و الوجوب، فلنركّز البرهان هنا على الحدوث الزّمانى فنقول:

حدوث الحياه فى عالم المادّه

أثبت العلم بوضوح أنّ هناك انتقالاً ـ حراريّاً مستمرّاً من الأجسام الحارّه إلى الأجسام البارده، و لا تتحقّق فى عالم الطبيعه عمليه طبيعيه معاكسةً لذلك، و معنى ذلك أنّ الكون يتّجه إلى درجه تتساوى فيها جميع الأجسام من حيث الحراره و عند ذلك لن تتحقّق عمليات كيميائيّه أو طبيعيّه، و يستنتج من ذلك: أنّ الحياه فى عالم المادّه أمر حادث و لها بدايه، إذ لو كانت موجوداً أزلياً و بلا ابتداء لزم استهلاك طاقات المادّه، و انضباب ظاهره الحياه المادّيه منذ زمن بعيد. و إلى ما ذكرنا أشار «فرانک آلن» أستاذ علم الفيزياء بقوله:

قانون «ترموديناميا» أثبت أنّ العالم لا يزال يتّجه إلى نقطه تتساوى فيها درجه حراره جميع الأجسام، و لا توجد هناك طاقه مؤثِّره لعمليّه الحياه، فلو لم يكن للعالم بدايه و كان موجوداً من الأزل لزم أن يقضى للحياه أجلها منذ أمدٍ بعيدٍ، فالشَّمس المشرقه و النجوم و الأرض المليئه من الظواهر الحيويّه و عملياتها أصدق شاهد على أنّ العالم حدث فى زمان معيَّن، فليس العالم إلّا مخلوقاً حادثاً. (۱)

۱- ۱) . إثبات وجود خدا (فارسى) : ۲۱. يحتوى الكتاب على مقالات من أربعين من المتمهرين فى العلوم المختلفه، جمعها العالم المسيحى «جان كلور مونسما». اصل الكتاب باللّغه الإنجليزيه ترجمه الى الفارسيه أحمد آرام و قد ترجم باللّغه العربيه تحت عنوان «اللّه يتجلّى فى عصر العلم».

تقریر برهان الحدوث

ممّـا تقـدّم تبیَّنت صـغری برهـان الحـدوث و هی أنّ الحیـاه فی العالـم المادّی حادث، فلیس بـذاتی له، (۱) و لیُضمَّ إلیها الأصـل البـدیهی العقلی و هو أنّ کلّ أمر غیر ذاتی معلَّل، کما أنّ کلّ حادث لا بدّ له من محدث و خالق، فما هو المحدث لحیاه الماده؟ إمّـا هی نفسـها أو غیرها؟ و لکنّ الفرض الأوّل باطل، لأنّ المفروض أنّها کانت قبل حـدوث الحیاه لها فاقـده لها، و فاقـد الشـیء یستحیل أن یکون معطیاً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانی، فهناک موجود آخر وراء عالم المادّه هو الموجد للمادّه و محدث الحیاه لها.

إلی هنـا تمّ دور الحـدوث الزمـانی فی البرهان، و أنتـج أنّ هناک موجوداً غیر مادّی، محـدثاً لهـذا العالم المادّی، و أمّا أنّ ذلک المحـدث هل هو ممکن أو واجب، و حادث أو قـدیم، فلا بـدّ لإثباته من اللجوء إلی برهان الإمکان و الوجوب و امتناع الـدور و التسلسل.

ص: ۳۲

۱- ۱) . إثبات الحـدوث الزمانی للعالم المادّی لا ینحصـر فیما ذکر فی المتن من طریق العلم التجریبی، بل هناک طریق أدقّ منه اکتشـفها الفیلسوف الإسـلامی العظیم صـدر المتـألهین قـدس سره علی ضوء ما أثبته من الحرکه الجوهریه للمادّه، قال فی رساله الحدوث بعد إثبات الحرکه الجوهریه: «قد علَّمناک و هدیناک طریقاً عرشیاً لم یسبقنا أحد من المشهورین بهذه الصناعه النظریّه فی إثبات حدوث العالم الجسـمانی بجمیع ما فیه من السّـماوات و الأرضـین و ما بینهما حدوثاً زمانیاً تجدّدیاً..» -الرسائل، ۴۸ -و لشـیخنا الأسـتاذ، دام ظلّه، تحقیق جامع حول مسأله الحرکه الجوهریه و ما یترتب علیها من حدوث عالم المادّه، راجع کتاب «اللّه خالق الکون».

الإجابه عن شبهه رسل

إنّ لبرترند رسل (١) هاهنا شبهه يجب أن نجيب عنها و هی: انّه بعد الإشاره إلی قانون «ترمودیناميا» و ما يترتب عليه من حدوث العالم المادّی، قال:

لا يصحّ أن يستنتج منه أنّ العالم مخلوق لخالق وراءه، لأنّ استنتاج وجود الخالق استنتاج علیّ و الاستنتاج العلیّ فی العلوم غير جائز إلّا إذا انطبقت عليه القوانين العلميه، و من المعلوم استحاله إجراء العمليّه التجريبيّه علی خلقه العالم من العدم، ففرض كون العالم مخلوقاً لخالق محدث، ليس أولی من فرض حدوثه بلا علّه محدثه، فانّ الفرضين مشتركان فی نقض القوانين العلميّه المشهوده لنا. (٢)

و الجواب عنها: أنّ برهان الحدوث -كما عرفت -متشكّل من مقدّمتين، الأُولی: حدوث العالم، و هذا نتيجه واضحه من الأبحاث العلميه التجريبيّه، و الثانيه: الأصل العقلی البديهی، و ليس هذا مستفاداً من الأبحاث العلميه، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبی رأساً، فإن كان مراد رسل من تساوی فرض مخلوقيه العالم و فرض وجوده صدفهً أنّهما خارجتان عن نطاق

١- ١) . ١٩٢٠ - ١٨٧٢) llessurdnartreB م) فيلسوف و رياضی إنجليزیّ أصل الكتاب باللّغه الإنجليزيه ترجمه إلی الفارسيه سيّد حسن منصور.

٢- ٢) . جهان بينی علمی (فارسی): ١١۴.

العلوم التجريبيّه، فصحيح، لكنّهما غير متساويين عند العقل الصريح الّذى هو الحاكم الفريد فى أمثال هذه الأبحاث العقليه الخارجه عن نطاق العلوم التجريبيّه الحسيّه، فكأنّ رسل رفض العقل و البراهين العقليّه و حصر طريق الاستدلال على طريقه الحسّ و الاستقراء و التجربه، كما هو مختار جميع الفلاسفه الحسّيّين الأوروبيّين و غيرهم، و قد برهن على فساد هذا المبنى فى محلّه.

برهان الحدوث فى الكتاب و السنّه

إنّ فى الكتاب الكريم نصوصاً على حدوث الكون أرضا و سماءً و ما بينهما و ما فيهما. قال سبحانه: «أَنّٰى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صٰاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ » (۱).

و قال سبحانه: «اَللّٰهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمٰاوٰاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (۲).

فصرّح فى الآيه الأولى بخلق كلّ شىء و فى الآيه الثانيه بخلق السماوات و الأرضين. و قد صرّح فى الآيه التاليه بخلق كل دابّه قال سبحانه:

«وَ اللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ» (۳).

و قال فى حقّ الإنسان: «هَلْ أَتىٰ عَلَى الْإِنْسٰانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» (۴).

۱- ۱) . الأنعام: ۱۰۱.

۲- ۲) . الطلاق: ۱۲.

۳- ۳) . النور: ۴۵.

۴- ۴) . الدهر: ۲.

إلی غیر ذلـک من الآیـات. و کـلّ مخلوق فهو حادث فی ذاته کما أنّ کلّ مخلوق مادّی حادث ذاتاً و زماناً. فالآیات الناظره إلی مخلوقیّه العالم المادّی ناظره إلی برهان الحدوث.

و الأحادیث المرویه عن العتره الطاهره علیهم السلام فی حدوث العالم کثیره نکتفی بذکر بعض منها:

۱. قال الإمام علی علیه السلام : «الحمد للّه الدالّ علی وجوده بخلقه و بمحدث خلقه علی أزلیّته» (۱).

۲. و قال علیه السلام : «الحمد للّه الدالّ علی قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه علی وجوده» (۲).

۳. دخـل رجـل علی الإمـام علی بن موسـی الرضـا علیه السـلام و قال: یا ابن رسول اللّه، ما الـدلیل علی حَـدَث العالم؟ فقال علیه السلام : «أنت لم تکن ثمّ کنت، و قد علمت أنّک لم تکوّن نفسک و لا کوّنک من هو مثلک». (۳)

۴. دخـل أبو شـاکر الـدیصانی علی الإمام الصادق علیه السـلام و قال: «ما الـدلیل علی حـدوث العالم»؟ فـدعا الإمام علیه السـلام بـبیضه فوضـعها علی راحته فقـال: هـذا حصن ملمـوم، داخله غرقئ رقیـق لطیـف به فضّه سـائله و ذهبه مـائعه، ثمّ تنفلـق عن مثل الطاوس، أدخلها شیء ؟ فقال: لا.

قال علیه السلام : فهذا الدلیل علی حدوث العالم. (۴)

ص: ۳۵

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۵۲.

۲- ۲) . نفس المصدر: الخطبه ۱۸۵.

۳- ۳) . التوحید: ۲۹۳، الباب ۴۲، الحدیث ۳ .

۴- ۴) . نفس المصدر: ۲۹۲، الحدیث ۱ .

[الفصل الرابع] برهان الإمكان و الوجوب

اشاره

إنّ برهان الإمكان و الوجوب من أحكم البراهين على وجود الواجب الوجود بالـذّات و هو اللّه -عزّ اسـمه- و من هنا قد اكتفى به المتكلم البارع نصير الدين الطوسى فى سفره القيّم «تجريد الاعتقاد» و تقرير هذا البرهان يتوقّف على بيان أُمور:

الأمر الأوّل: تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن، و ذلك لأنّ الموجود إمّا أن يستدعى من صميم ذاته ضروره وجوده و لزوم تحقّقه فى الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، و إمّا أن يكون متساوى النسبه إلى الوجود و العدم و لا يستدعى فى حدّ ذاته أحدهما أبداً، و هو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان و غيره.

الأمر الثانى: كلّ ممكن يحتاج إلى علّه فى وجوده، و هذا من البديهيات الّتى لا يرتاب فيها ذو مُسكه، فإنّ العقل يحكم بالبداهه على أنّ ما لا يستدعى فى حدّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر و هو العلّه، و إلّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

ص: ۳۶

الأمر الثالث: الـدور ممتنع، و هو عباره عن كون الشـيء موجداً لثان و في الوقت نفسه يكون الشـيء الثاني موجداً لذاك الشـيء الأوّل.

وجه امتناعه أنّ مقتضـى كون الأوّل علّه للثاني، تقدّمه عليه و تأخّر الثاني عنه، و مقتضـى كون الثاني علّه للأوّل تقدّم الثاني عليه، فينتج كون الشـيء الواحد، في حاله واحده و بالنسبه إلى شيء واحد، متقدّماً و غير متقدّم و متأخّراً و غير متأخّر و هذا هو الجمع بين النقيضين.

إنّ امتناع الـدور وجـداني و لتوضـيح الحال نأتي بمثال: إذا اتّفق صـديقان على إمضاء وثيقه و اشترط كلّ واحد منهما لإمضائها، إمضـاء الآخر فتكون النتيجه توقّف إمضـاء كلٍّ على إمضاء الآخر، و عنـد ذلك لن تكون تلك الورقه ممضاه إلى يوم القيامه، و هذا ممّا يدركه الإنسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان.

الأمر الرابع: التسـلسل محال، و هو عباره عن اجتماع سلسله من العلل و المعاليل الممكنه، مترتبه غير متناهيه، و يكون الكلّ متّسماً بوصف الإمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) و هكذا من دون أن تنتهي إلى علّه ليست بممكنه و لا معلوله.

و الدليل على استحالته أنّ المعلوليّه وصف عامّ لكلّ جزء من أجزاء السلسـله، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسله الهـائله معلوله، فمـا هي العلّه الّتي أخرجتهـا من كتم العـدم إلى عالم الوجود؟ و المفروض أنّه ليس هناك شـيء يكون علّه و لا يكون معلولاً، و الّا يلزم انقطاع السلسله

و توقّفها عند نقطه خاصّه، و هی الموجود الّذی قائم بنفسه و غیر محتاج إلی غیره و هو الواجب الوجود بالذات.

فإن قلت: إنّ کلّ معلول من السلسله متقوّم بالعلّه الّتی تتقدّمه و متعلّق بها، فالجزء الأوّل من آخر السلسله وجد بالجزء الثانی، و الثانی بالثالث، و هکذا إلی أجزاء و حلقاتٍ غیر متناهیه، و هذا المقدار من التعلّق یکفی لرفع الفقر و الحاجه.

قلت: المفروض أنّ کلّ جزء من أجزاء السلسلهُ متّسم بوصف الإمکان و المعلولیه، و علی هذا فوصف العلّیّه له لیس بالأصاله و الاستقلال، فلیس لکلّ حلقه دور الإفاضه و الإیجاد بالاستقلال، فلا بدّ أن یکون هناک علّه وراء هذه السلسله ترفع فقرها و تکون سناداً لها.

و لتوضیح الحال نمثّل بمثال و هو أنّ کلّ واحده من هذه المعالیل بحکم فقرها الذاتی، بمنزله الصفر، فاجتماع هذه المعالیل بمنزله اجتماع الأصفار، و من المعلوم أنّ الصفر بإضافه أصفار متناهیه أو غیر متناهیه إلیه لا ینتج عدداً، بل یجب أن یکون إلی جانب هذه الأصفار عدد صحیح قائم بالذات حتّی یکون مصحِّحاً لقراءه تلک الأصفار.

فقد خرجنا بهذه النتیجه و هی أنّ فرض علل و معالیل غیر متناهیه مستلزم لأحد أمرین: إمّا تحقّق المعلول بلا علّه، و إمّا عدم وجود شیء فی الخارج رأساً، و کلاهما بدیهی الاستحاله.

ص :٣٨

تقریر برهان الإمكان

إلی هنا تمّت المقدّمات الّتی یبتنی علیها برهان الإمكان، و إلیك نفس البرهان:

لا شكّ أنّ صفحه الوجود ملیئه بالموجودات الإمكانیه، بدلیل انّها توجد و تنعدم و تحدث و تفنی و یطرأ علیها التبدّل و التغیر، إلی غیر ذلك من الحالات الّتی هی آیات الإمكان و سمات الافتقار.

و أمر وجودها لا یخلو عن الفروض التالیه:

١. لا علّه لوجودها، و هذا باطل بحكم المقدّمه الثانیه (كلّ ممكن یحتاج إلی علّه).

٢. البعض منها علّه لبعض آخر و بالعكس، و هو محال بمقتضی المقدّمه الثالثه (بطلان الدور).

٣. بعضها معلول لبعض آخر و ذلك البعض معلول لآخر من غیر أن ینتهی إلی علّه لیست بمعلول، و هو ممتنع بمقتضی المقدّمه الرابعه (استحاله التسلسل).

۴. وراء تلك الموجودات الإمكانیه علّه لیست بمعلوله بل یكون واجب الوجود لذاته و هو المطلوب.

فاتّضح أنّه لا یصحّ تفسیر النظام الكونی إلّا بالقول بانتهاء الممكنات

ص :٣٩

إلى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصوره هى الّتى يصحّحها العقل و يعدُّها خاليه عن الإشكال، و أمّا الصور الباقيه، فكلّها تستلزم المحال، و المستلزم للمحال محال.

برهان الإمكان فى الذكر الحكيم

قد أُشير فى الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكان، فإلى أنّ حقيقه الممكن حقيقه مفتقره لا تملك لنفسها وجوداً و تحقّقاً و لا أىّ شىء آخر أشار بقوله:

«يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (١).

و مثله قوله سبحانه: «وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنى وَ أَقْنى» (٢).

و قوله سبحانه: «وَ اللّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ» (٣).

و إلى أنّ الممكن و منه الإنسان لا يتحقّق بلا علّه، و لا تكون علّته نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ» (۴).

و إلى أنّ الممكن لا يصحّ أن يكون خالقاً لممكن آخر بالأصاله و الاستقلال و من دون الاستناد إلى خالق واجب أشار بقوله:

«أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ»

(۵)

.

١- (١) . فاطر: ١۵.

٢- (٢) . النجم: ۴٨.

٣- (٣) . محمّد: ٣٨.

۴- (۴) . الطور: ٣۵.

۵- (۵) . الطور: ٣۶.

إجابه عن إشكال

قد استشكل على القول بانتهاء الممكنات إلى علّه أزليّه ليست بمعلول، بأنّه يستلزم تخصيص القاعده العقليه، فإنّ العقل يحكم بأنّ الشیء لا يتحقّق بلا علّه.

و الجواب: انّ القاعده العقليّه تختص بالموجودات الإمكانيه الّتی لا تقتضی فی ذاتها وجوداً و لا عدماً، إذ الحاجه إلى العلّه، ليست من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هی من خصائص الموجود الممكن، فإنّه حيث لا يقتضی فی حدِّ ذاته الوجود و لا العدم، لا بدَّ له من علّه توجده، و يجب انتهاء أمر الإيجاد إلى ما يكون الوجود عين ذاته و لا يحتاج إلى غيره، لما تقدّم من إقامه البرهان على امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من الغفله عن وجه الحاجه إلى العلّه و هو الإمكان لا الوجود.

ص: ۴۱

الباب الثانی:فی التوحید و مراحله

اشاره

یحتلّ التوحید المکانه العلیا فی الشرائع السماویه، فکان أوّل کلمه فی تبلیغ الرسل الدعوه إلی التوحید و رفض الثنویه و الشرک، یقول سبحانه:

«وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَی اللّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ الضَّلالَهُ فَسِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَهُ الْمُکَذِّبِینَ» (النحل: ۳۶).

و لأجل ذلک یجب علی الإلهی الترکیز علی مسأله التوحید أکثر من غیرها، و استیفاء الکلام فیه موقوف علی البحث حول أهمّ مراحل التوحید، و هی:

۱. التوحید فی الذات؛

۲. التوحید فی الصفات؛

۳. التوحید فی الخالقیه؛

۴. التوحید فی الربوبیه؛

۵. التوحید فی العباده.

و إلیک دراسه المواضیع المتقدّمه:

ص :۴۳

الفصل الأوّل:التوحید فی الذات

اشاره

یعنی بالتوحید فی الذات أمران: الأوّل أنّ ذاته سبحانه بسیط لا جزء له، و الثانی أنّ ذاته تعالی متفرِّد لیس له مثل و لا نظیر، و قد یعبَّر عن الأوّل بأحدیّه الذات و عن الثانی بواحدیّته. و فی سوره التوحید إشاره إلی هذین المعنیین، فقوله تعالی: «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» إشاره إلی المعنی الأوّل و قوله تعالی: «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ» إشاره إلی المعنی الثانی.

البرهان علی بساطه ذاته تعالی

اعلم أنّ الترکیب علی أقسام:

۱. الترکیب من الأجزاء العقلیه فقط کالجنس و الفصل.

۲. الترکیب منها و من الأجزاء الخارجیه کالمادّه و الصوره و الأجزاء العنصریه.

۳. الترکیب من الأجزاء المقداریه کأجزاء الخط و السطح.

و المدّعی أنّ ذاته تعالی بسیط لیس بمرکب من الأجزاء مطلقاً.

ص: ۴۵

و الدليل على أنّه ليس مركّباً من الأجزاء الخارجيه و المقداريّه أنّه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّه كما سيوافيك البحث عنه فى الصفات السلبيه.

و البرهـان على عـدم كونه مركّبـاً من الأـجزاء العقليه هو أنّ واجب الوجود بالـذات لاـ مـاهيه له، و ما لا ماهيه له ليس له الأجزاء العقليّه الّتى هى الجنس و الفصل (١).

و الوجه فى انتفـاء المـاهيّه عنه تعالى بهـذا المعنى هو أنّ الماهيّه من حيث هى هى، مع قطع النظر عن غيرها، متساويه النسبه إلى الوجـود و العـدم، فكـلّ مـاهيّه من حيث هى، تكـون ممكنه، فمـا ليس بممكن، لاـ مـاهيّه له و اللّه تعـالى بمـا أنّه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهيّه له.

دلائل وحدانيّته:

أ. التعدّد يستلزم التركيب

لو كـان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان فى كونهما واجبى الوجود، فلا بـدّ من تميّز أحـدهما عن الآخر بشـىء وراء ذلك الأمر المشترك، و ذلك يستلزم تركب كلّ منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك،

١- ١) . انّ المـاهيه تطلق على معنيين: أحـدهما ما يقال فى جواب «ما» الحقيقيه و يعبَّر عنها بالـذات و الحقيقه أيضاً، و ثانيهما ما يكون به الشىء هو هو بالفعل، أى الهويّه، و المراد من نفى الماهيه عنه سبحانه هو المعنى الأوّل.

و الآخر إلی ما به الامتیاز، و قد عرفت انّ واجب الوجود بالذات بسیط لیس مرکّباً لا من الأجزاء العقلیه و لا الخارجیه.

ب. صرف الوجود لا یتثّنی و لا یتکرّر

قد تبیّن أنّ واجب الوجود بالذات لا ـ ماهیّه له، فهو صرف الوجود، و لا ـ یخلط وجوده نقص و فقدان، و من الواضح أنّ کلّ حقیقه من الحقائق إذا تجرّدت عن أیّ خلیط و صارت صرف الشیء ، لا یمکن أن تتثّنی و تتعدّد.

و علی هذا، فإذا کان سبحانه -بحکم أنّه لا ماهیّه له -وجوداً صرفاً، لا یتطرّق إلیه التعدّد، ینتج أنّه تعالی واحد لا ثانی له و لا نظیر و هو المطلوب.

التوحید الذاتی فی القرآن و الحدیث

إنّ القرآن الکریم عند ما یصف اللّه تعالی بالوحدانیه، یصفه ب«القهّاریّه» و یقول:

«هُوَ اللّهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ» (۱)

و بهذا المضمون آیات متعدّده أُخری فی الکتاب المجید، و ما ذلک إلّا لأنّ الموجود المحدود المتناهی مقهور للحدود و القیود الحاکمه علیه، فإذا کان قاهراً من کل الجهات لم تتحکّم فیه الحدود، فاللاّمحدودیه تلازم وصف القاهریه.

۱- ۱) . الزمر: ۴.

و من هنا يتضح أنّ وحدته تعالى ليست وحده عدديه و لا مفهوميه، قال العلّامه الطباطبائى قدس سره :

إنّ كلًا من الوحـده العـدديه كالفرد الواحـد من النوع، و الوحـده النوعيه كالإنسان الّذى هو نوع واحد فى مقابل الانواع الكثيره، مقهور بالحدّ الّذى يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا كـان تعالى لا يقهره شيء و هو القاهر فوق كل شيء ، فليس بمحدود فى شيء ، فهو موجود لا يشوبه عدم، و حقّ لا يعرضه باطل، فللّه من كلّ كمال محضه (١).

ثمّ إنّ إمام الموحّدين عليّاً عليه السلام عند ما سئل عن وحدانيّته تعالى، ذكر للوحـده أربعه معان، اثنان منها لا يليقان بساحته تعالى و اثنان منها ثابتان له.

أمّا اللّذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحده العدديه و الوحده المفهوميه حيث قال:

«فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد، أ ما ترى انّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثه، و قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه و جلّ ربُّنا و تعالى عن ذلك».

۱- ۱) . الميزان: ۶ / ۸۸ - ۸۹ بتلخيص.

و أمّا اللذان ثابتان له تعالى، فهما: بساطه ذاته، و عدم المثل و النظير له، حيث قال:

«و أمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له فى الأشياء شبه... و أنّه عزّ و جلّ أحدىّ المعنى....لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم...» (۱).

نظريّه التثليث عند النصارى

إنّ كلمات المسيحيين فى كتبهم الكلاميّه تحكى عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيه الّتى تبتنى عليها عقيدتهم، و لا مناص لأىّ مسيحى من الاعتقاد به، و فى عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحّدين غير مشركين، و أنّ الإله فى عين كونه واحداً ثلاثه و مع كونه ثلاثه واحد أيضاً.

و أقصى ما عندهم فى تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أنّ عقيده التثليث عقيده تعبّديّه محضه و لا سبيل إلى نفيها و إثباتها إلّا الوحى، فإنّها فوق التجربيات الحسيّه و الإدراكات العقليّه المحدوده للإنسان.

نقد هذه النظريّه

و يلاحظ عليه أنّ عقيده التثليث بالتفسير المتقدّم مشتمله على التناقض الصريح، إذ من جانب يعرّفون كلّ واحد من الآلهه الثلاثه بأنّه متشخّص و متميّز عن البقيه، و فى الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً

۱- ۱) . التوحيد للصدوق: الباب ۳، الحديث ۳.

حقیقه لا مجازاً، أ فیمکن الاعتقاد بشیء یضادّ بداهه العقل، ثمّ إسناده إلی ساحه الوحی الإلهی؟

و أیضاً نقول: مـا هو مقصودکم من الآلـهه الثلاثه الّتی تتشکّل منها الطبیعه الإلهیه الواحـده، فإنّ لها صورتین لا تناسب واحـده منهما ساحته سبحانه:

۱. أن یکون لکلّ واحد من هذه الآلهه الثلاثه وجوداً مستقلّاً عن الآخر بحیث یظهر کلّ واحد منها فی تشخّص و وجود خاص، و یکون لکلّ واحد من هذه الأقانیم أصل مستقلّ و شخصیّه خاصّه ممیّزه عمّا سواها.

لکن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته، و قد وافتک أدلّه وحدانیته تعالی.

۲. أن تکون الأقانیم الثلاثه موجوده بوجود واحـد، فیکون الإله هو المرکّب من هـذه الأُمور الثلاثه، و هذا هو القول بترکّب ذات الواجب، و قد عرفت بساطه ذاته تعالی. (۱)

ص :۵۰

۱- ۱) . فإن قلت: إنّ هاهنا تفسیراً آخر للتثلیث و هو أنّ الحقیقه الواحده الإلهیه تتجلّی فی أقانیم ثلاثه. قلت: تجلّی تلک الحقیقه فیهـا لا ـ یخلو عن وجهین: الأوّل، أن تصیر بـذلک ثلاث ذوات کـلّ منهـا واجـده لکمال الحقیقه الإلهیه، و هـذا ینافی التوحید الذاتی. و الثانی أن تکون الذات الواجده لکمال الأُلوهیه واحده و لها تجلّیات صفاتیه و أفعالیه و منها المسیح و روح القدس، و هذا و إن کان صحیحاً إلّا أنّه لیس من التثلیث الّذی یتبنّاه المسیحیون فی شیء .

تسرّب خرافه التثليث إلى النصرانيه

إنّ التاريخ البشرى يرينا أنّه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء -بعد وفاه الأنبياء أو خلال غيابهم - إلى الشرك و الوثنيه، تحت تأثير المضلّين؛ إنّ عباده بنى اسرائيل للعجل فى غياب موسى عليه السلام أظهر نموذج لما ذكرناه و هو ممّا أثبته القرآن و التاريخ، و على هذا فلا عجب إذا رأينا تسرُّب خرافه التثليث إلى العقيده النصرانيه بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام و غيابه عن أتباعه.

إنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ التثليث دخل النصرانيه بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافيه السابقه عليها، حيث يقول تعالى:

«وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (۱)

لقد أثبتت الأبحاث التاريخيه انّ هذا التثليث كان فى الديانه البرهمانيه و الهندوكيه قبل ميلاد السيّد المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الأزلى الأبدى لديهم فى ثلاثه مظاهر و آلهه:

۱. براهما (الخالق).

۲. فيشنو (الواقى).

۳. سيفا (الهادم).

ص :۵۱

۱- ۱) . التوبه: ۳۰.

و بذلک یظهر قوّه ما ذکره الفیلسوف الفرنسی «غستاف لوبون» قال:

لقد واصلت المسیحیه تطوّرها فی القرون الخمسه الأولی من حیاتها، مع أخذ ما تیسّر من المفاهیم الفلسفیه و الدینیه الیونانیه و الشرقیه، و هکذا أصبحت خلیطاً من المعتقدات المصریه و الإیرانیه الّتی انتشرت فی المناطق الأُوروبیّه حوالی القرن الأوّل المیلادی فاعتنق الناس تثلیثاً جدیداً مکوّناً من الأب و الابن و روح القدس، مکان التثلیث القدیم المکوّن من «نروبی تر » و «وزنون» و «نرو». (۱)

ص: ۵۲

۱- ۱) . قصه الحضاره، ویل دورانت: ۳ / ۷۷۰.

الفصل الثانی:التوحید فی الصفات

اختلف الإلهیون فی کیفیه إجراء صفات اللّه الذاتیه علیه سبحانه علی قولین:

الأوّل: عینیه الصفات مع الذات، و هذا ما تبنّته أئمه أهل البیت علیهم السلام و اختاره الحکماء الإلهیون و علیه جمهور المتکلّمین من الإمامیه و المعتزله و غیرهما.

و الثانی: زیادتها علی الذات و هو مختار المشبِّهه من أصحاب الصفات و الأشاعره، قال الشیخ المفید فی هذا المجال:

إنّ اللّه عزّ و جلّ اسمه حیّ لنفسه لا ـ بحیاه، و انّه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا ـ بمعنی کما ذهب إلیه المشبِّهه من اصحاب الصفات... و هذا مذهب الإمامیه کافّه و المعتزله إلّا من سمّیناه (۱) و أکثر المرجئه و جمهور الزیدیه و جماعه من اصحاب الحدیث و المحکِّمه. (۲)

۱- ۱) . المراد أبو هاشم الجبّائی.

۲- ۲) . أوائل المقالات: ۵۶.

قوله: «لا بحیاه» یعنی حیاه زائده علی الذات، و قوله: «لا بمعنی» أی صفه زائده کالعلم و القدره.

إذا عرفت ذلک فاعلم: أنّ الصحیح هو القول بالعینیه، فإنّ القول بالزیاده یستلزم افتقاره سبحانه فی العلم بالأشیاء و خلقه إیّاها إلی أمور خارجه عن ذاته، فهو یعلم بعلم هو سوی ذاته، و یخلق بقدره هی خارجه عن حقیقته و هکذا، و الواجب بالذات منزّه عن الاحتیاج إلی غیر ذاته، و الأشاعره و إن کانوا قائلین بأزلیّه الصفات مع زیادتها علی الذات، لکنّ الأزلیه لا ترفع الفقر و الحاجه عنه، لأنّ الملازمه غیر العینیه. ثمّ إن زیاده الصفات علی الذات تستلزم الاثنینیه و الترکیب، قال الامام علی علیه السلام :

«و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، لشهاده کلّ صفه انّها غیر الموصوف، و شهاده کلّ موصوف انّه غیر الصفه، فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله». (۱)

فإن قلت: لا شکّ أنّ للّه تعالی صفات و أسماء مختلفه أُنهیت فی الحدیث النبوی المعروف إلی تسع و تسعین (۲)، فکیف یجتمع ذلک مع القول بالعینیّه و وحده الذات و الصفات؟

قلت: کثره الأسماء و الصفات راجعه إلی عالم المفهوم، مع أنّ العینیه

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه الأولی.

۲- ۲) . التوحید للصدوق: الباب ۲۹، الحدیث ۸.

ناظره إلی مقام الواقع العینی، و لا یمتنع کون الشیء علی درجه من الکمال یکون فیها کلّه علماً و قدره و حیاه و مع ذلک فینتزع منه باعتبارات مختلفه صفات متعدّده متکثّره، و هذا کما أنّ الإنسان الخارجی مثلا بتمام وجوده مخلوق للّه سبحانه، و معلوم له و مقدور له، من دون أن یخصّ جزء منه بکونه معلوماً و جزء آخر بکونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل کلّه معلوم و کلّه مخلوق، و کلّه مقدور.

ثمّ إنّ الشیخ الأشعری استدلّ علی نظریه الزیاده بأنّه یستحیل أن یکون العلم عالماً، أو العالم علماً، و من المعلوم انّ اللّه عالم، و من قال: إنّ علمه نفس ذاته لا یصحّ له أن یقول إنّه عالم، فتعیّن أن یکون عالماً بعلم یستحیل أن یکون هو نفسه. (۱)

یلاحظ علیه: أنّ الحکم باستحاله اتحاد العلم و العالم و عینیتهما مأخوذ عمّا نعرفه فی الإنسان و نحوه من الموجودات الممکنه فی ذاتها و لا شکّ فی مغایره الذات و الصفه فی هذا المجال، و لکن لا تصحّ تسریته إلی الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان علی العینیه هنا، فلا استحاله فی کون العلم عالماً و بالعکس.

و هناک ادلّه أخری للأشاعره علی إثبات نظریّتهم، و الکلّ مخدوشه کما اعترف بذلک صاحب المواقف. (۲)

ثمّ إنّ المشهور أنّ المعتزله نافون للصفات مطلقاً و قائلون بنیابه الذات

۱- ۱) . اللمع: ۳۰، باختصار.

۲- ۲) . راجع: شرح المواقف: ۸ / ۴۵ - ۴۷.

عن الصـفات، و لكنّه لا أصل له، فالمنفى عنـدهم هو الصـفات الزائـده الأزليه، لا أصل الصـفات فهم قائلون بالعينيه كالإماميه، و يدلّ على ذلك كلام الشيخ المفيد الآنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابه من عبّاد بن سليمان و أبى على الجبّائى. (۱)

۱- ۱) . للوقوف على آرائهم فى هذا المجال راجع «بحوث فى الملل و النحل» لشيخنا الأُستاذ السبحانى - دام ظلّه - : ۳ / ۲۷۱ - ۲۷۹.

الفصل الثالث:التوحید فی الخالقیه

اشاره

إنّ العقـل یـدلّ بوضوح علی أنّه لیس فی الکون خالق أصـیل إلّا اللّه سـبحانه، و أنّ الموجودات الإمکانیه مخلوقه للّه تعالی، و ما یتبعها من الأفعال و الآثار، حتی الإنسان و ما یصـدر منه، مسـتنده إلیه سـبحانه بلا مجاز و شائبه عنایه، غایه الأمر أنّ ما فی الکون مخلوق له إمّا بالمباشره أو بالتسبیب.

و ذلک لما عرفت من أنّه سـبحانه هو الواجب الغنی، و غیره ممکن بالذات، و لا یعقل أن یکون الممکن غنیاً فی ذاته و فعله عن الواجب، فکما أنّ ذاته قائمه باللّه سـبحانه، فهکـذا فعله، و هذا ما یعبّر عنه بالتوحید فی الخالقیه. و من عرف الممکن حقّ المعرفه و انّه الفقیر الفاقد لکلّ شیء فی حدّ ذاته، یعد المسأله بدیهیّه.

هـذا ما لـدی العقل، و أمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنیه علی أنّ اللّه سـبحانه هو الخالق، و لا خالق سواه. و إلیک نماذج من الآیات الوارده فی هذا المجال:

«قُلِ اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ» (۱).

ص: ۵۷

۱- ۱) . الرعد: ۱۶.

«اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ وَکِیلٌ » (۱).

«ذلِکُمُ اللّهُ رَبُّکُمْ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ» (۲).

«أَنّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ صاحِبَهٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ » (۳).

«یا أَیُّهَا النّاسُ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَیْکُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللّهِ» (۴).

إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیّه الدالّه علی ذلک.

موقف القرآن الکریم تجاه قانون العلّیه

إنّ الامعان فی الآیات الکریمه یدفع الإنسان إلی القول بأنّ الکتاب العزیز یعترف بأنّ النظام الإمکانی نظام الأسباب و المسبّبات، فإنّ المتأمّل فی الذکر الحکیم لا یشکّ فی أنّه کثیراً ما یسند آثاراً إلی الموضوعات الخارجیه و الأشیاء الواقعه فی دار الماده، کالسماء و کواکبها و نجومها، و الأرض و جبالها و بحارها و براریها و عناصرها و معادنها، و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الأعشاب و الأشجار و الحیوان و الإنسان، إلی غیر ذلک من الموضوعات الوارده فی القرآن الکریم، فمن أنکر إسناد القرآن آثار تلک الأشیاء إلی أنفسها فإنّما أنکره بلسانه و قلبه مطمئن بخلافه، و إلیک ذکر نماذج من الآیات الوارده فی هذا المجال:

۱. «وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَکُمْ». (۵)

ص :۵۸

۱- ۱) . الزمر: ۶۲.

۲- ۲) . المؤمن: ۶۲.

۳- ۳) . الأنعام: ۱۰۱.

۴- ۴) . فاطر: ۳.

۵- ۵) . البقره: ۲۲.

فقـد صـرّح فی هـذه الآیه بتأثیر الماء فی تکوّن الثمرات و النباتات، فإنّ الباء فی قوله: «بِهِ» بمعنی السـببیه، و نظیرها الآیه: ۲۷ من سوره السجده و الآیه: ۴ من سوره الرعد، و غیرها من الآیات.

۲. «اللّهُ الَّذِی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثِیرُ سَحاباً فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ». (۱)

فقوله سبحانه: «فَتُثِیرُ سَحاباً» صریح فی أنّ الریاح تحرّک السحاب و تسوقها من جانب إلی جانب، فالریاح اسباب و علل تکوینیه لحرکه السحاب و بسطها فی السماء.

۳. «وَ تَرَی الْأَرْضَ هامِدَهً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَیْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهِیجٍ» (۲).

فالآیه تصرّح بتأثیر الماء فی اهتزاز الأرض و ربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الأرض من کلّ زوج بهیج.

۴. «مَثَلُ الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ کَمَثَلِ حَبَّهٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ» (۳).

فالآیه تسند إنبات السنابل السبع إلی الحبّه.

ثمّ إنّ هناک أفعالاً أسـندها القرآن إلی الإنسان لا تقوم إلّا به، و لا یصحّ إسنادها إلی اللّه سبحانه بحدودها و بلا واسطه کأکله و شربه و مشیه و قعوده

ص :۵۹

۱- ۱) . الروم: ۴۸.

۲- ۲) . الحج: ۵.

۳- ۳) . البقره: ۲۶۱.

و نكاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلاته و صيامه، فهذه أفعال قائمه بالإنسان مستنده إليه، فهو الّذى يأكل و يشرب و ينمو و يفهم.

فالقرآن يعدّ الإنسان فاعلا لهذه الأفعال و علّه لها.

كما أنّ فى القرآن آيات مشتمله على الأوامر و النواهى الإلهيه، و تدلّ على مجازاته على تلك الأوامر و النواهى، فلو لم يكن للإنسان دور فى ذلك المجال و تأثير فى الطاعه و العصيان فما هى الغايه من الأمر و النهى و ما معنى الجزاء و العقوبه؟

التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه

إنّ المقصود من حصر الخالقيه باللّه تعالى هو الخالقيه على سبيل الاستقلال و بالذات، و أمّا الخالقيه المأذونه من جانبه تعالى فهى لا تنافى التوحيد فى الخالقيه. كما انّ المراد من السببيه الإمكانيه (اعم من الطبيعيه و غيرها) ليست فى عرض السببيه الإلهيه، بل المقصود انّ هناك نظاماً ثابتاً فى عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعيه و الأفعال البشريه، فلكلّ شىء أثر تكوينى خاصّ، كما أنّ لكلّ أثر و فعل مبدأً فاعلياً خاصّاً، فليس كلّ فاعل مبدأً لكل فعل، كما ليس كلّ فعل و أثر صادراً من كل مبدأ فاعلى، كل ذلك بإذن منه سبحانه، فهو الّذى أعطى السببيّه للنار كما أعطى لها الوجود، فهى تؤثّر بإذن و تقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العليّه العامّ الجارى فى النظام الكونى الّذى يؤيّده الحسّ و التجربه و تبتنى عليه حياه الإنسان فى ناحيه العلم و العمل.

و بهذا البيان يرتفع التنافى البدئى بين طائفتين من الآيات القرآنيه؛

ص: ۶۰

الطائفه الدالّه على حصر الخالقيه باللّه تعالى، و الطائفه الدالّه على صحّه قانون العلّيه و المعلوليه و استناد الآثار إلى مبادئها القريبه، و الشاهد على صحّه هذا الجمع، لفيف من الآيات و هى الّتى تسند الآثار إلى أسباب كونيه خاصه و فى عين الوقت تسندها إلى اللّه سبحانه، و كذلك تسند بعض الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوى العلم و الشعور، و فى الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيّته سبحانه، و إليك فيما يلى نماذج من هذه الطائفه:

۱. انّ القرآن الكريم أسند حركه السحاب إلى الرياح و قال: «اللّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً» (۱) .

كما أسندها إلى اللّه تعالى و قال: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يُزْجِى سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكاماً» (۲).

۲. القرآن يسند الإنبات تاره إلى الحبّه و يقول:

«أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ» (۳) و أخرى إلى اللّه تعالى و يقول: «وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَهٍ» (۴) .

۳. انّه تعالى نسب توفّى الموتى إلى الملائكه تاره و إلى نفسه أُخرى فقال: «حَتّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (۵) و قال: «اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (۶).

ص: ۶۱

۱- ۱) . الروم: ۴۸.

۲- ۲) . النور: ۴۳.

۳- ۳) . البقره: ۲۶۱.

۴- ۴) . النمل: ۶۰.

۵- ۵) . الأنعام: ۶۱.

۶- ۶) . الزمر: ۴۲.

۴. انّ الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنّه الكاتب لأعمال عباده و يقول: «وَ اللّهُ يَكْتُبُ مٰا يُبَيِّتُونَ» (١).

و لكن فى الوقت نفسه ينسب الكتابه إلى رسله و يقول: «بَلىٰ وَ رُسُلُنٰا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (٢).

۵. لا شكّ انّ التدبير كالخلقه منحصر فى اللّه تعالى، و القرآن يأخذ من المشركين الاعتراف بذلك و يقول: «وَ مَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ» (٣) و -مع ذلك -يصرّح بمدبّريّه غير اللّه سبحانه حيث يقول: «فَالْمُدَبِّرٰاتِ أَمْراً» (۴).

۶. إنّ القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أى نسبه الفعل إلى اللّه سبحانه و إلى الإنسان) فى جمله و يقول: «وَ مٰا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللّهَ رَمىٰ» (۵).

فهو يصف النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله بالرمى و ينسبه إليه حقيقه و يقول: «إِذْ رَمَيْتَ» ، و مع ذلك يسلبه عنه و يرى أنّه سبحانه الرامى الحقيقى.

هذه المجموعه من الآيات ترشدك إلى النظريّه الحقّه فى تفسير التوحيد فى الخالقيه و هو -كما تقدّم - أنّ الخالقيه على وجه الاستقلال منحصره فيه سبحانه، و غيره من الأسباب الكونيه و الفواعل الشاعره إنما

١- ١) . النساء: ٨١.

٢- ٢) . الزخرف: ٨٠.

٣- ٣) . يونس: ٣١.

۴- ۴) . النازعات: ۵.

۵- ۵) . الأنفال: ١٧.

تکون مؤثرات و فواعل بإذنه تعالی و مشیَّته، و لیست سببیّتها و فاعلیّتها فی عرض فاعلیته تعالی، بل فی طولها.

الإجابه عن شبهات

قد عرفت أنّ خالقیّته تعالی عامّه لجمیع الأشیاء و الحوادث، و کلّ ما فی صفحه الوجود یستند إلیه سبحانه، و عندئذ تطرح إشکالات أو شبهات یجب علی المتکلم الإجابه عنها، و هی:

أ. شبهه الثنویّه فی خلق الشرور؛

ب. شبهه استناد القبائح إلی اللّه تعالی؛

ج. شبهه الجبر فی الأفعال الإرادیه.

أ. الثنویه و شبهه الشرور

نسب إلی الثنویه القول بتعدّد الخالق، و استدلّوا علیه بما یشاهد فی عالم المادّه من الشرور و البلایا، قالوا: إنّ الشر یقابل الخیر، فلا یصحّ استنادهما إلی مبدأ واحد، فزعموا أنّ هناک مبدأین: أحدهما: مبدأ الخیرات، و ثانیهما: مبدأ الشرور.

و الجواب عنه بوجهین:

۱. الشرّ أمر قیاسی

إذا کانت هناک ظاهره لیست لها صله وثیقه بحیاه الإنسان، أو لا تؤدّی

صلتها بها إلى اختلال فی حیاته فلا تتصف بالشرّ و البلاء، إنما تتّصف بصفه الشرّیه إذا أوجبت نحو اختلال فی حیاه الإنسان بحیث یوجب هلاکه نفسه أو ما یتعلّق به أو یتضرّر به بوجه.

و من المعلوم أنّ هذه النسبه و الإضافه متأخّره عن وجود ذلک الموجود أو تلک الحادثه، فلو تحقّقت الظاهره و قطع النظر عن المقایسه و الإضافه لا یتّصف إلّا بالخیر، بمعنی أنّ وجود کلّ شیء یلائم ذاته، و إنما یأتی حدیث الشرّ إذا کانت هناک مقایسه إلی موجود آخر، إذا عرفت ذلک فاعلم: أنّ ما یستند إلی الجاعل اوّلاً و بالذات، هو وجوده النفسی، و المفروض أنّ وجود کلّ من المقیس و المقیس إلیه، لا- یتّصفان بالشرّ و البلاء، بل بالخیر و الکمال، و أمّا الوجود الإضافی المنتزع من مقایسه إحدی الظاهرتین مع الأخری فلیس أمراً واقعیاً محتاجاً إلی مبدأ یحقّقها. (۱)

۲. الشرّ عدمی

هناک تحلیل آخر للشبهه و هو ما نقل عن أفلاطون و حاصله: أنّ ما یسمّی بالشرّ من الحوادث و الوقائع یرجع عند التحلیل إلی العدم، فالّذی

۱- ۱) . و إلی ما ذکرنا أشار الحکیم السبزواری بقوله: «کلّ وجود و لو کان إمکانیاً خیر بذاته و خیر بمقایسته إلی غیره، و هذه المقایسه قسمان: أحدهما مقایسته إلی علّته، فإنّ کلّ معلول ملائم لعلّته المقتضیه إیّاه، و ثانیهما مقایسته إلی ما فی عرضه ممّا ینتفع به، و فی هذه المقایسه الثانیه یقتحم شرٌّ ما فی بعض الأشیاء الکائنه الفاسده فی أوقات قلیله». شرح المنظومه: المقصد ۳، الفریده ۱، غرر فی دفع شبهه الثنویه.

یسمّی بالشرّ عند وقوع القتل لیس إلّا انقطاع حیاه البدن الناشئ عن قطع علاقه النفس عن البدن، و ما یسمّی بالشر عند وقوع المرض لیس إلّا الاختلال الواقع فی أجهزه البدن و زوال ما کان موجودا له عند الصحّه من التعادل الطبیعی فی الأعضاء و الأجهزه البدنیّه.

و کذلک سائر الحوادث الّتی تتّصف بالبلیّه و الشرّیه.

و من المعلوم أنّ الّذی یحتاج إلی الفاعل المفیض هو الوجود، و أما العدم فلیس له حظّ من الواقعیه حتی یحتاج إلی المبدأ الجاعل. و إلی هذا أشار الحکیم السبزواری فی منظومه حکمته: و الشّرّ أعدام فکم قد ضلّ من یقول بالیزدان ثمّ الأهرمن (۱)

ب. التوحید فی الخالقیه و قبائح الأفعال

ربّما یقال: الالتزام بعمومیه خالقیته تعالی لکلّ شیء یستلزم إسناد قبائح الأفعال إلیه تعالی، و هذا ینافی تنزُّهه سبحانه من کلّ قبح و شین.

ص: ۶۵

---

۱ – ۱) . و قال العلاّمه الطباطبائی: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فی الأمور المادّیه و تستند إلی قصور الاستعدادات علی اختلاف مراتبها، لا إلی إفاضه مبدأ الوجود، فانّ علّه العدم عدم، کما أنّ علّه الوجود وجود. فالّذی تعلّقت به کلمه الإیجاد و الإراده الإلهیّه و شمله القضاء بالذات فی الأمور الّتی یقارنها شیء من الشرّ انما هو القدر الّذی تلبّس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابلیته، و أمّا العدم الّذی یقارنه فلیس إلّا مستنداً إلی عدم قابلیته و قصور استعداده، نعم ینسب إلیه الجعل و الإفاضه بالعرض لمکان نوع من الاتحاد بینه و بین الوجود الّذی یقارنه. المیزان: ۱۳ / ۱۸۷ – ۱۸۸ بتصرف قلیل.

و الجواب: أنّ للأفعال جهتين، جهه الثبوت و الوجود، وجهه استنادها إلى فواعلها بالمباشره، فعنوان الطّاعه و المعصيه ينتزع من الجهه الثانيه، و ما يستند إلى اللّه تعالى هى الجهه الاولى، و الأفعال بهذا اللحاظ متّصفه بالحسن و الجمال، أى الحسن التكوينى.

و بعباره أخرى: عنوان الحسن و القبح المنطبق على الأفعال الصادره عن فاعل شاعر مختار، هو الّذى يدركه العقل العملى بلحاظ مطابقه الأفعال لأحكام العقل و الشرع و عدمها، و هذا الحسن و القبح يرجع إلى الفاعل المباشر للفعل.

نعم أصل وجود الفعل -مع قطع النظر عن مقايسته إلى حكم العقل أو الشرع - يستند إلى اللّه تعالى و ينتهى إلى إرادته سبحانه، و الفعل بهذا الاعتبار لا يتّصف بالقبح، فإنّه وجود و الوجود خير و حسن فى حدّ ذاته.

قال سبحانه: «الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ» (۱).

و قال: «اللّٰهُ خٰالِقُ کُلِّ شَیْءٍ » (۲).

فكلّ شيء كما أنّه مخلوق، حسن، فالخلقه و الحسن متصاحبان لا ينفكّ احدهما عن الآخر اصلاً.

و أمّا الإجابه عن شبهه الجبر على القول بعموم الخالقيه فسيوافيك بيانها فى الفصل المختصّ بذلك.

۱- ۱) . السجده: ۷.

۲- ۲) . الزمر: ۶۲.

الفصل الرابع:التوحيد فی الربوبیّه

اشاره

یستفاد من الکتاب العزیز أنّ التوحید فی الخالقیه کان موضع الوفاق عند الوثنیین قال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللّهُ» (۱) و مثله فی سوره الزمر الآیه ۳۸.

و قال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللّهُ فَأَنّی یُؤْفَکُونَ» (۲).

و أمّا مسأله التوحید فی التدبیر فلم تکن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشرک فی التدبیر کان شائعا بین الوثنیین، کما أنّ عبده الکواکب و النجوم فی عصر بطل التوحید «إبراهیم» کانوا من المشرکین فی أمر التدبیر، حیث کانوا یعتقدون بأنّ الأجرام العلویه هی المتصرّفه فی النظام السفلی من العالم و أنّ أمر تدبیر الکون، و منه الإنسان، فوّض إلیها فهی أرباب لهذا العالم و مدبّرات له لا ـ خالقات له، و لأجل ذلک نجد أنّ ابراهیم یردّ علیهم بإبطال ربوبیتها عن طریق الإشاره إلی أُفولها و غروبها، یقول سبحانه حاکیاً عنه:

۱- ۱) . لقمان: ۲۵.

۲- ۲) . الزخرف: ۸۷.

«فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هـٰذا رَبِّى فَلَمّا أَفَلَ قالَ لاٰ أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هـٰذا رَبِّى فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّالِّينَ * فَلَمّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هـٰذا رَبِّى هـٰذا أَكْبَرُ فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّى بَرِىءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ» (۱).

ترى أنّه عليه السلام استعمل كلمه الربّ فى احتجاجه مع المشركين، و لم يستعمل كلمه الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين و عدم إنكارهم التوحيد فى الأوّل و إصرارهم على الشرك فى الثانى. (۲)

حقيقه الربوبيه و التوحيد فيها

لفظه الربّ فى لغه العرب بمعنى المتصرّف و المدبّر و المتحمّل أمر تربيه الشىء ، و حقيقه التدبير تنظيم الأشياء و تنسيقها بحيث يتحقّق بذلك مطلوب كل منها و تحصل له غايته المطلوبه له، و على هذا فحقيقه تدبيره سبحانه ليست الاّ خلق العالم و جعل الأسباب و العلل بحيث تأتى المعاليل و المسبّبات دبر الأسباب و عقيب العلل، فيؤثّر بعض أجزاء الكون فى البعض الآخر حتّى يصل كلّ موجود إلى كماله المناسب و هدفه المطلوب، يقول سبحانه:

۱- ۱) . الأنعام: ۷۶ - ۷۸.

۲- ۲) . و المشركون فى عصر الرساله و ان كانوا معترفين بربوبيته تعالى بالنسبه إلى التدبير الكلّى لنظام العالم، كما يستفاد من الآيه ۳۱ من سوره يونس و نحوها، لكنّهم كانوا معتقدين بربوبيه ما كانوا يعبدونه من الآلهه كما يدلّ عليه بعض الآيات القرآنيه، كالآيه ۷۴ من سوره يس، و الآيه ۸۱ من سوره مريم.

«رَبُّنَا الَّذِی أَعْطیٰ کُلَّ شَیْ‌ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ» (۱).

و التوحید فی الربوبیه هو الاعتقاد بأنّ تدبیر العالم الإمکانی بید اللّه سبحانه و أمّا الأسباب و العلل الکونیه فکلّها جنود له سبحانه یعملون بأمره و یفعلون بمشیئته و قد صرّح القرآن الکریم علی أن هناک مدبّرات لأمر العالم بإذنه تعالی، قال سبحانه: «فَالْمُدَبِّرٰاتِ أَمْراً» (۲).

و یقابله الشرک فی الربوبیه و هو تصور أنّ هناک مخلوقات للّه سبحانه لکن فوّض إلیها أمر تدبیر الکون و مصیر الإنسان فی حیاته تکویناً و تشریعاً.

و هاهنا نکته یجب التنبیه علیها و هی أنّ الوثنیّه لم تکن معتقده بربوبیّه الأصنام الحجریّه و الخشبیّه و نحوها بل کانوا یعتقدون بکونها اصناما للآلهه المدبّره لهذا الکون، و لمّا لم تکن هذه الآلهه المزعومه فی متناول أیدیهم و کانت عباده الموجود البعید عن متناول الحسّ صعبه التصور عمدوا إلی تجسیم تلک الآلهه و تصویرها فی أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا یعبدونها عوضاً عن عباده أصحابها الحقیقیه و هی الآلهه المزعومه.

۱- ۱) . طه: ۵۰.

۲- ۲) . النازعات: ۵.

دلائل التوحيد فی الربوبیه

۱. تدبیر الکون لا ینفکّ عن الخلق

إنّ النکته الأساسیه فی خطأ المشرکین تتمثّل فی أنّهم قاسوا تـدبیر عالم الکون بتـدبیر أُمور عائله أو مؤسَّسه و تصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فی الغایه، فانّ تدبیر الکون فی الحقیقه إدامه الخلق و الإیجاد.

توضیح ذلک: أنّ کلّ فرد من النظام الکونی بحکم کونه فقیراً ممکناً فاقد للوجود الذاتی، لکن فقره لیس منحصرا فی بدء خلقته بل یستمرّ معه فی بقائه و علی هذا، فتدبیر الکون لا ینفکّ عن خلقه و إیجاده، فالتدبیر خلق و إیجاد مستمرّ.

فتـدبیر الورده مثلاً لیس إلّا تکوّنها من المواد السُّکریه فی الأرض ثمّ تولیـدها الأوکسـجین فی الهواء إلی غیر ذلک من عشـرات الأعمـال الفیزیـائیه و الکیمیـائیه فی ذاتهـا و لیست کل منها إلّا شـعبه من الخلق، و مثلها الجنین مـذ تکوّنه فی رحم الأُم، فلا یزال یخضع لعملیّات التفاعل و النموّ حتی یخرج من بطنها، و لیست هذه التفاعلات إلّا شعبه من عملیّه الخلق و فرعاً منه.

۲. انسجام النظام و اتصال التدبیر

إنّ مطـالعه کـلّ صـفحه من الکتـاب التکوینی العظیم یقودنـا إلی وجود نظـام موحَّد و ارتباط وثیق بین أجزائه، و من المعلوم أنّ وحده النظام

و انسجامه و تلائمه لا تتحقّق إلّا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم و مدبِّر واحد، و لو خضع الكون لإراده مدبِّرين لما كان من اتصال التدبير و انسجام اجزاء الكون أىّ اثر، لانّ تعدّد المدبّر و المنظِّم -بحكم اختلافهما فى الذات أو فى الصفات و المشخصات -يستلزم بالضروره الاختلاف فى التدبير و الإراده، و ذلك ينافى الانسجام و التلائم فى أجزاء الكون.

فوحده النظام و انسجامه كاشف عن وحده التدبير و المدبّر و إلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كٰانَ فِيهِمٰا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا» (١).

و هذا الاستدلال بعينه موجود فى الأحاديث المرويه عن أئمه اهل البيت عليهم السلام يقول الامام الصادق عليه السلام : «دلّ صحّه الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على انّ المدبّر واحد». (٢)

و سأله هشام بن الحكم: ما الدليل على انّ اللّه واحد؟

فقال عليه السلام : «اتصال التدبير و تمام الصنع، كما قال اللّه عزّ و جلّ «لَوْ كٰانَ فِيهِمٰا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا». (٣)

مظاهر التوحيد فى الربوبيه

إنّ للتوحيد فى الربوبيه نطاقاً واسعاً شاملاً لجميع المظاهر الكونيه و الحقائق الوجوديه فلا مدبِّر فى صفحه الوجود، بالذات على وجه

ص: ٧١

١- ١) . الأنبياء: ٢٢.

٢- ٢) . توحيد الصدوق: الباب ٣۶، الحديث ١.

٣- ٣) . الأنبياء: ٢٢.

الاستقلال، سوی اللّه تعالی فهو ربّ العالمین لا ربّ سواه.

و ینبغی فی ختام هذا البحث أن نشیر إلی ثلاثه أقسام لها أهمیّه خاصّه فی حیاه الإنسان الاجتماعیه و هی:

۱. التوحید فی الحاکمیه

الحاکم هو الّذی له تسلّط علی النفوس و الأموال، و التصرّف فی شئون المجتمع بالأمر و النهی، و العزل و النصب، و التحدید و التوسیع و نحو ذلک، و من المعلوم أنّ هذا یحتاج إلی ولایه له بالنسبه إلی المسلّط علیه، و لو لا ذلک لعدّ التصرّف عدوانیاً، هذا من جانب.

و من جانب آخر الولایه علی الغیر متفرّع علی کون الوالی مالکا للمولّی علیه أو مدبّر أموره فی الحیاه، و بما أن لا مالکیه لأحد علی غیره إلّا للّه تعالی و لا مدبِّر سواه فإنّه الخالق الموجد للجمیع و المدبّر للکون بأجمعه، فلا ولایه لأحد علی أحد بالذات سوی اللّه تعالی، فحقّ الولایه منحصر للّه تعالی.

قال سبحانه: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِیاءَ فَاللّهُ هُوَ الْوَلِیُّ» (۱).

و قال سبحانه: «إِنِ الْحُکْمُ إِلاّ لِلّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفاصِلِینَ» (۲).

و من جانب ثالث: أنّ وجود الحکومه و الحاکم البشری فی المجتمع

۱- ۱) . الشوری: ۹.

۲- ۲) . الأنعام: ۵۷.

أمر ضرورى كما أشار إليه الإمام على عليه السلام بقوله: «لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر». (۱)

و من المعلوم أنّ ممارسه الإمره و تجسيد الحكومه فى الخارج ليس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه فى النوع و يشافهه و يقابله مقابله الإنسان للانسان، و على ذلك، فوجه الجمع بين حصر الحاكميه فى اللّه سبحانه و لزوم كون الحاكم و الأمير بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثّل مقام الإمره مأذوناً من جانبه سبحانه لإداره الأمور و التصرّف فى النفوس و الأموال، و أن تكون ولايته مستمدّه من ولايته و منبعثه منها.

و على هذا فالحكومات القائمه فى المجتمعات يجب أن تكون مشروعيتها مستمدّه من ولايته سبحانه و حكمه بوجه من الوجوه، و إذا كانت علاقتها منقطعه غير موصوله به سبحانه فهى حكومات طاغوتيه لا مشروعيّه لها.

۲. التوحيد فى الطّاعه

لاـ شكّ أنّ من شئون الحاكم و الولى، لزوم إطاعته على المحكوم و المولّى عليه، فإنّ الحكومه من غير لزوم إطاعه الحاكم تصبح لغواً، و قد تقدّم أنّ الحاكم بالذات ليس إلّا اللّه تعالى.

و على هذا، فليس هناك مطاع بالذات إلّا هو تعالى و أمّا غيره

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۴۰.

تعالى، فبما أنّه ليس له ولايه و لا حكومه على أحد إلّا بإذنه تعالى و باستناد حكومته إلى حكومته سبحانه، فليس له حقّ الطّاعه على أحد إلّا كذلك.

قال تعالى: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ» (۱).

و قال سبحانه: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ» (۲).

۳. التوحيد فى التشريع

إنّ الربوبيه على قسمين: تكوينيّه و تشريعيّه و دلائل التوحيد فى الربوبيه التكوينيه تثبت التوحيد فى الربوبيّه التشريعيه أيضاً، فإنّ التقنين و التشريع نوع من التدبير، يدبّر به أمر الإنسان و المجتمع البشرى، كما أنّه نوع من الحكومه و الولايه على الأموال و النفوس، فبما أنّ التدبير و الحكومه منحصرتان فى اللّه تعالى، فكذلك ليس لأحد حقّ التقنين و التشريع إلّا له تعالى.

و أمّا الفقهاء و المجتهدون فليسوا بمشرّعين، بل هم متخصّصون فى معرفه تشريعه سبحانه، و وظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها و جعلها فى متناول الناس.

و أمّا ما تعورف فى القرون الأخيره من إقامه مجالس النوّاب أو الشورى فى البلاد الإسلاميه، فليست لها وظيفه سوى التخطيط لإعطاء

ص: ۷۴

۱- ۱) . النساء: ۶۴.

۲- ۲) . النساء: ۸۰.

البرنامج للمسئولين فى الحكومات فى ضوء القوانين الإلهيّه لتنفيذها، و التخطيط غير التشريع كما هو واضح.

و القرآن الكريم يعدّ كل تقنين لا يطابق الحكم و التشريع الإلهى كفراً و ظلماً و فسقاً، قال سبحانه:

۱. «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ» (۱).

۲. «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُونَ» (۲).

۳. «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ» (۳).

ص: ۷۵

۱- ۱) . المائده: ۴۴.

۲- ۲) . المائده: ۴۵.

۳- ۳) . المائده: ۴۷.

الفصل الخامس:التوحید فی العباده

اشاره

التوحید فی العباده هو الهدف و الغایه الأسنی من بعث الأنبیاء و المرسلین، قال سبحانه:

«وَ لَقَدْ بَعَثْنٰا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّٰاغُوتَ» (۱).

و ناهیک فی أهمیّه ذلک أنّ الإسلام قرّره شعاراً للمسلمین یؤکّدون علیه فی صلواتهم الواجبه و المندوبه بقولهم:

«إِیّٰاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّٰاکَ نَسْتَعِینُ» (۲).

کما أنّ مکافحه النبیّ صلی الله علیه و آله بل و سائر الانبیاء للوثنیین تترکّز علی هذه النقطه غالباً کما هو ظاهر لمن راجع القرآن الکریم.

و لا تجد مسلماً ینکر هذا الأصل أو یشکّ فیه و إنّما الکلام فی حقیقه العباده و مصادیقها، فتری أنّ أتباع الوهّابیّه یرمون غیرهم بالشّرک فی العباده

ص: ۷۷

۱- ۱) . النحل: ۳۶.

۲- ۲) . الفاتحه: ۵.

بالتبرّک بآثار الأنبیاء و التوسّل بهم إلی اللّه سبحانه و نحو ذلک، فتمییز العباده عن غیرها هی المشکله الوحیده فی هذا المجال، فیجب قبل کلّ شیء دراسه حقیقه العباده علی ضوء العقل و الکتاب و السنّه فنقول:

ما هی حقیقه العباده؟

العباده فی اللّغه بمعنی الخضوع و التذلّل و قیل إنها غایه الخضوع و التذلّل. (۱) و هذا المعنی لیس هو المقصود من العباده المختصّه باللّه تعالی.

توضیح ذلک: أنّ القرآن الکریم أمر الإنسان بالتذلّل لوالدیه فیقول:

«وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا کَمَا رَبَّیَانِی صَغِیراً» (۲).

فلو کان الخضوع و التذلّل عباده لمن یتذلّل له لکان أمره تعالی بذلک أمراً باتّخاذ الشریک له تعالی فی العباده!

کما أنّه سبحانه أمر الملائکه بالسجود لآدم فیقول: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِکَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِیسَ» (۳).

مع أنّ السجود نهایه التذلّل و الخضوع للمسجود له، فهل تری أنّ اللّه سبحانه یأمر الملائکه بالشرک فی العباده؟!

۱- ۱) . المفردات فی غریب القرآن: ۳۱۹؛ تفسیر الکشاف: ۱ / ۱۳.

۲- ۲) . الإسراء: ۲۴.

۳- ۳) . البقره: ۳۴.

إنّ إخوه يوسف و والديه سجدوا جميعاً ليوسف بعد استوائه على عرش الملک و السلطنه، كما يقول سبحانه:

«وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً» (۱).

إذن ليس معنى العباده الّتى تختصّ باللّه سبحانه و لا تجوز لغيره تعالى هو الخضوع و التذلّل، أو نهايه الخضوع، فما هى حقيقه العباده؟

حقيقه العباده -على ما يستفاد من القرآن الكريم -هى «الخضوع و التذلّل، لفظاً أو عملاً مع الاعتقاد بأنَّ المخضوع له خالق و ربّ و مالک و هى من شئون الإلهيه». فنرى أنّ القرآن فى سوره الفاتحه قبل تخصيص العباده باللّه تعالى، يوصفه بأنّه ربّ العالمين، و مالک يوم الدين، و أنّه هو الرحمن الرحيم، و مثله قوله تعالى:

«ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (۲).

فالخضوع للّه تعالى إنّما يكون عباده له لأنّه هو الخالق و الرب و هو المالک و الإله و اختصاص هذه النعوت باللّه تعالى يستلزم اختصاص العباده له.

و الحاصل: أنّ أىَّ خضوع ينبع من الاعتقاد بانّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فوِّض إليه تدبير العالم كلّه أو بعضه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عباده و يكون صاحبه مشركاً فى العباده إذا أتى به لغير اللّه، و يقابل ذلک

۱- ۱) . يوسف: ۱۰۰.

۲- ۲) . الانعام: ۱۰۲.

الخضـوع غير النـابع من هـذا الاعتقـاد، فخضـوع أحـد أمـام موجود و تكريمه – مبالغـاً فى ذلـک –من دون أن ينبع من الاعتقـاد بـأُلوهيته، لاـ يكون شـركاً و لاـ عبـاده لهـذا الموجود، و إن كـان من الممكن أن يكون حراماً، مثل سـجود العاشق للمعشوقه، أو المرأه لزوجهـا، فـإنّه و إن كان حراماً فى الشـريعه الإسـلاميه لكنّه ليس عباده بل حرام لوجه آخر، و لعلَّ الوجه فى حرمته هو أنّ السـجود حيث أنّه وسـيله عامّه للعباده عند جميع الأقوام و الملل، صار بحيث لا يراد منه إلّا العباده، لذلک لم يسـمح الإسلام بأن يستفاد منها حتّى فى الموارد الّتى لا تكون عباده، و التحريم إنّما هو من خصائص الشريعه الإسلاميه، إذ لم يكن حراماً قبله، و إلّا لما سجد يعقوب و أبناؤه ليوسف عليه السلام و يقول عزّ و جلّ: «وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً» (۱).

قال الجصّاص: قـد كان السـجود جائزاً فى شـريعه آدم عليه السـلام للمخلوقين، و يشـبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسـف عليه السـلام ... إلّا أنّ السجود لغير اللّه على وجه التكرمه و التحيّه منسوخ بما روت عائشه و جابر و أنس انّ النبىّ صلى الله عليه و آله قال: «ما ينبغى لبشر أن يسجد لبشر، و لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأه أن تسجد لزوجها من عظم حقّه عليها». (۲)

و إلى مـا ذكرنـاه فى حقيقه العبـاده المختصه بـاللّه تعالى و أنّها ليست إلّا خضوعاً خاصاً نابعاً عن الاعتقاد بألوهيه المخضوع له و أنّ له شأن الربوبيّه و الخالقيه أشار الشيخ محمد عبده بقوله:

۱– ۱) . يوسف: ۱۰۰.

۲– ۲) . أحكام القرآن: ۱ / ۳۲.

تدلّ الأساليب الصحيحه و الاستعمال العربى الصراح على أنّ العباده ضرب من الخضوع بالغ حد النهايه ناشٍ عن استشعار القلب عظمه للمعبود لا- يعرف منشأها، و اعتقاده بسلطه لا يدرك كنهها و ماهيتها. و قصارى ما تعرفه منها أنها محيطه به و لكنّها فوق إدراكه. فمن ينتهى إلى أقصى الذّل لملك من الملوك لا يقال إنّه عبده، و إن قبّل موطئ أقدامه، ما دام سبب الذلّ و الخضوع معروفاً و هو الخوف من ظلمه المعهود، أو الرجاء بكرمه المحدود. (۱)

نتائج البحث

و على ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبى أو الإمام أو المعلّم أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينيه، أو أضرحه الأولياء، و ما يتعلّق بهم من آثار، إلّا تعظيماً و تكريماً، لا عباده، و بذلك يتّضح أنّ كثيراً من الموضوعات الّتى تعرّفها فرقه الوهّابيه عباده لغير اللّه و شركاً به، ليس صحيحا على إطلاقه، و إنّما هو شرك و عباده إذا كان المخضوع له معنوناً بالأُلوهيه و أنّه فوّض إليه الخلق و التدبير و الإحياء و الإماته و الرزق و غير ذلك من شئون الإلهيه المطلقه، أو الاعتقاد بأنّ فى أيديهم مصير العباد فى حياتهم الدنيويه و الأُخرويه. و أمّا إذا كان بداعى تكريم أولياء اللّه تعالى كان مستحسناً عقلاً و شرعاً، لأنّه وسيله لإبراز المحبّه و المودّه للصالحين من عباد اللّه تعالى و فيه رضاه سبحانه بالضّروره.

۱- ۱) . تفسير المنار: ۱ / ۵۶ -۵۷؛ و انظر ايضاً تفسير المراغى: ۱ / ۳۲.

الباب الثالث فی صفاته تعالی

اشاره

و فیه عشره فصول:

۱. تقسیمات الصفات عند المتکلمین؛

۲. طرق معرفه صفاته تعالی؛

۳. علمه تعالی؛

۴. قدرته سبحانه؛

۵. حیاته تعالی؛

۶. ارادته سبحانه؛

۷. کلامه تعالی؛

۸. الصفات الخبریه؛

۹. الصفات السلبیه؛

۱۰. نفی الرؤیه البصریه.

ص :۸۳

الفصل الأوّل:تقسيمات الصفات عند المتكلّمين

اشاره

قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات و هی:

۱. الصفات الجماليه و الجلاليه

إذا كانت الصفه مثبته لجمال و مشيره إلی واقعيه فی ذاته تعالی سمّيت «ثبوتيه» أو «جماليه» و إذا كانت الصفه هادفه إلی نفی نقص و حاجه عنه سبحانه سمّيت «سلبيه» أو جلاليه.

فالعلم و القدره و الحياه من الصفات الثبوتيه المشيره إلی وجود كمال و واقعيه فی الذات الإلهيه و لكن نفی الجسمانيه و التحيّز و الحركه و التغيّر من الصفات السلبيه الهادفه إلی سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه.

قال صدر المتألهين: «إنّ هذين الاصطلاحين (الجماليه) و (الجلاليه) قريبان ممّا ورد فی الكتاب العزيز، قال سبحانه:

«تَبٰارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِی الْجَلاٰلِ وَ الْإِكْرٰامِ» (۱).

ص: ۸۵

۱- ۱) . الرحمن: ۷۸.

فصفه الجلال ما جلّ ذاته عن مشابهه الغير، و صفه الإكرام ما تكرّمت ذاته بها و تجمّلت، فيوصف بالكمال و ينزّه بالجلال». (۱)

۲. صفات الذات و صفات الفعل

قسَّم المتكلّمون صفاته سبحانه إلى صفه الذات و صفه الفعل، و الأوّل: ما يكفى فى وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدره و الحياه و العلم. و الثانى: ما يتوقّف توصيف الذات به على فرض فعله سبحانه.

فصفات الفعل هى المنتزعه من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، و ذلك كالخلق و الرزق و نظائرهما من الصفات الفعليه الزائده على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

۳. الحقيقيّه و الإضافيّه

إنّ للصّفات تقسيماً آخر و هو تقسيماً إلى الحقيقيّه و الاضافيه و المراد من الاولى ما تتّصف به الذات حقيقه، و هى إمّا حقيقيه ذات إضافه كالعلم و القدره، إمّا حقيقيه محضه كالحياه. و الإضافيه هى الصفات الانتزاعيه كالعالميّه و القادريه و الخالقيه و الرازقيه و العليّه.

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۱۱۸.

۴. الذاتیه و الخبریّه

قسّم بعض المتکلمین صفاته سبحانه إلی ذاتیه و خبریه. و المراد من الأولی أوصافه المعروفه من العلم و القدره و الحیاه، و المراد من الثانیه ما ورد توصیفه تعالی بها فی الخبر الإلهی من الکتاب و السنّه و لو لا ذلک لما وصف اللّه تعالی بها بمقتضی حکم العقل و ذلک ککونه سبحانه مستویاً علی العرش و کونه ذا وجه، و یدین، و أعین، إلی غیر ذلک من الألفاظ الوارده فی القرآن أو الحدیث الّتی لو أجریت علی اللّه سبحانه بمعانیها المتبادره عند العرف لزم التجسیم و التشبیه.

ص: ۸۷

الفصل الثانی:طرق معرفه صفاته تعالی

اشاره

الطرق الصحیحه إلی معرفه صفات اللّه تعالی ثلاثه:

الأوّل: الطریق العقلی

للطریق العقلی إلی التعرّف علی صفاته تعالی وجهان:

الوجه الأول: الطریق العقلی الصرف و یکفی لذلک إثبات أنّه تعالی واجب الوجود بالذات، فیستدلّ بطریق اللمّ جمیع صفاته الجمالیه و الجلالیه.

و قد سلک المتکلم الإسلامی الشهیر نصیر الدین الطوسی هذا السبیل للبرهنه علی جمله من الصفات الجلالیه و الجمالیه حیث قال:

وجوب الوجود یدلُّ علی سرمدیته، و نفی الزائد، و الشریک، و المثل، و الترکیب بمعانیه، و الضدّ، و التحیّز، و الحلول، و الاتّحاد، و الجهه، و حلول الحوادث فیه، و الحاجه، و الألم مطلقاً، و اللّذه المزاجیه، و المعانی، و الاحوال، و الصفات الزائده و الرؤیه و علی ثبوت الجود، و الملک، و التمام، و الحقّیّه،

و الخيريه، و الحكمه، و التّجبُّر، و القهر، و القيّوميّه. (۱)

و الوجه الثانی: مطالعه الكون المحيط بنا، و ما فيه من بديع النظام، فيكشف بطريق الإنّ عن علم واسع و قدره مطلقه عارفه بجميع الخصوصيات الكامنه فيه، و كلّ القوانين الّتی تسود الكائنات، فمن خلال هذا الطريق، أی مطالعه الكون، يمكن للإنسان أن يهتدی إلی قسم كبير من الصفات الجماليه لمبدع الكون و خالقه و قد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه:

«قُلِ انْظُرُوا مٰا ذٰا فِی السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ» (۲).

و قال سبحانه:

«إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلاٰفِ اللَّيْلِ وَ النَّهٰارِ لَآيٰاتٍ لِأُولِی الْأَلْبٰابِ» (۳).

و قال سبحانه:

«إِنَّ فِی اخْتِلاٰفِ اللَّيْلِ وَ النَّهٰارِ وَ مٰا خَلَقَ اللّٰهُ فِی السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ لَآيٰاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ»

(۴)

.

ص: ۹۰

۱- ۱) . كشف المراد: المقصد الثالث، الفصل الثانی، المسأله، ۷ - ۲۱.

۲- ۲) . يونس: ۱۰۱.

۳- ۳) . آل عمران: ۱۹۰.

۴- ۴) . يونس: ۶.

الثانی: طریق الوحی الإلهی

الطریق الثانی لمعرفه صفات اللّه تعالی الوحی الإلهی إلی انبیاء اللّه تعالی و ما روی عن الهداه الإلهیین المعصومین علیهم السلام و ذلک بعد ما ثبت وجوده سبحانه و قسم من صفاته، و وقفنا علی أنّ الأنبیاء مبعوثون من جانب اللّه و صادقون فی أقوالهم و کلماتهم.

و باختصار، بفضل الوحی - الّذی لا خطأ فیه و لا زلل - نقف علی ما فی المبدأ الأعلی من نعوت و شئون، فمن ذلک قوله سبحانه:

«هُوَ اللّٰهُ الَّذِی لاٰ إِلٰهَ إِلاّٰ هُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلاٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیزُ الْجَبّٰارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحٰانَ اللّٰهِ عَمّٰا یُشْرِکُونَ * هُوَ اللّٰهُ الْخٰالِقُ الْبٰارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمٰاءُ الْحُسْنیٰ یُسَبِّحُ لَهُ مٰا فِی السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» (۱).

إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیه و الأحادیث المرویه عن النبیّ صلی الله علیه و آله و عترته المعصومین علیهم السلام بطرق معتبره.

الثالث: طریق الکشف و الشهود

هناک ثلّه قلیله یشاهدون بعیون القلوب ما لا یدرک بالأبصار، فیرون جماله و جلاله و صفاته و أفعاله بإدراک قلبی، یدرک لأصحابه و لا یوصف

ص: ۹۱

۱- ۱) . الحشر: ۲۲- ۲۳.

لغيرهم. و الفتوحات الباطنيه من المكاشفات أو المشاهدات الروحيه و الإلقاءات فى الروع غير مسدوده، بنصّ الكتاب العزيز.

قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً» (١).

أى يجعل فى قلوبكم نورا تفرّقون به بين الحقّ و الباطل، و تميّزون به بين الصحيح و الزائف، لا بالبرهنه و الاستدلال بل بالشهود و المكاشفه.

و قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (٢).

و المراد من النور هو ما يمشى المؤمن فى ضوئه طيله حياته فى معاشه و معاده، فى دينه و دنياه. (٣)

و قال سبحانه: «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (۴).

إلى غير ذلك من الآيات الظاهره فى أنّ المؤمن يصل إلى معارف

ص: ٩٢

١- ١) . الأنفال: ٢٩.

٢- ٢) . الحديد: ٢٨.

٣- ٣) . أمّا فى الدنيا فهو النور الّذى اشار إليه سبحانه يقول: «أَ وَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِى بِهِ فِى النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِى الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» . (الأنعام: ١٢٢). و أمّا فى الآخره فهو ما اشار إليه سبحانه بقوله: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ» . (الحديد: ١٢).

۴- ۴) . العنكبوت: ۶٩.

و حقائق فی ضوء المجاهده و التقوی، إلی أن یقدر علی رؤیه الجحیم فی هذه الدنیا المادیه.

قال سبحانه: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ » (۱).

نعم لیس کـلُّ من رمی، أصاب الغرض، و لیست الحقائق رَمیَّه للنِّبال، و إنّما یصل إلیها الأمثل فالأمثل، فلا یحظی بما ذکرناه من المکاشفات الغیبیه و الفتوحات الباطنیه إلّا النزر القلیل ممّن خلَّص روحه و صفّا قلبه.

ص: ۹۳

۱- ۱) . التکاثر: ۶-۵.

الفصل الثالث:علمه تعالی

اشاره

لا خلاف بین الإلهیین فی أنّ العلم من صفاته تعالی و أنّ العالم و العلیم من أسمائه سبحانه، لکنَّهم اختلفوا فی کیفیه علمه تعالی بذاته و بغیره علی أقوال. و قبل البحث عن مراتب علمه تعالیه و کیفیته یجب أن نبحث عن حقیقه العلم فنقول:

ما هو العلم؟

اشاره

عرّف العلم بأنّه صوره حاصله من الشیء فی الذهن، و هذا التعریف لا یشمل إلّا العلم الحصولی، مع أنّ هناک قسما آخر للعلم و هو العلم الحضوری، و الفرق بین القسمین أنّ فی العلم الحصولی ما هو حاضر عند العالم و حاصل له هی الصوره المنتزعه من الشیء و هذه الصوره الذهنیه وسیله وحیده لدرک الخارج و إحساسه و لأجل ذلک أصبح الشیء الخارجی معلوماً بالعرض و الصوره الذهنیه معلومه بالذات، و أمّا العلم الحضوری فهو عباره عن حضور المدرَک من دون توسط أیّ شیء و ذلک کعلم الإنسان بنفسه.

ص: ۹۵

على ضوء ما ذكرناه من تقسيم العلم إلى الحصولى و الحضورى يصحّ أن يقال:

«إنّ العلم على وجه الإطلاق عباره عن حضور المعلوم لدى العالم».

و هذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه، غير إنّ الحاضر فى الأوّل هو الصوره الذهنيه دون الواقعيه الخارجيه، و فى الثانى نفس واقعيه المعلوم من دون وسيط بينها و بين العالم.

إذا وقفت على حقيقه العلم، فاعلم أنّ الإلهيّين أجمعوا على أنّ العلم من صفات اللّه الذاتيه الكماليه، و أنّ العالم من أسمائه الحسنى، و هذا لم يختلف فيه اثنان على إجماله، و لكن مع ذلك اختلفوا فى حدود علمه تعالى و كيفيته على أقوال، يلزمنا البحث عنها لتحقيق الحال فى هذا المجال، فنقول:

١. علمه سبحانه بذاته

قد ذكروا لإثبات علمه تعالى بذاته وجوهاً من البراهين نكتفى بذكر وجهين منها:

الأوّل: مفيض الكمال ليس فاقدا له

إنّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علما حضوريا، فمعطى هذا الكمال يجب أن يكون واجداً له على الوجه الأتمّ و الأكمل، لأنّ فاقد الكمال لا يعطيه، و نحن و إن لم نحط و لن نحيط بخصوصيه حضور ذاته لدى ذاته،

غیر إنّا نرمز إلی هذا العلم ب«حضور ذاته لدی ذاته و علمه بها من دون وساطه شیء فی البین».

الثانی: التجرّد عن الماده ملاک الحضور

ملاک الحضور و الشهود العلمی لیس إلّا تجرّد الوجود عن المادّه، فإنّ الموجود المادّی بما أنّه موجود کمّی ذو أبعاض و أجزاء لیس لها وجود جمعی، و یغیب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلی أنّه فی تحوّل و تغیّر دائمی، فلا یصحّ للموجود المادّی من حیث إنّه مادّی أن یعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاک العلم الّذی هو حضور شیء لدی آخر.

فإذا کان الموجود منزّهاً من المادّه و الجزئیه و التبعّض، کانت ذاته حاضره لدیها حضورا کاملاً و بذلک نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً علی مستوٍ عالٍ من التجرد و البساطه عاریا عن کلّ عوامل الغیبه الّتی هی من خصائص الکائن المادّی، کانت ذاته حاضره لدیه، و هذا معنی علمه سبحانه بذاته أی حضور ذاته لدی ذاته بأتمّ وجه لتنزّهه عن المادیّه و الترکّب و التفرّق کما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحید.

الإجابه عن إشکال

قد استشکل علی علمه تعالی بذاته بأنّ لازم العلم بشیء المغایره و الاثنینیه بین العالم و المعلوم، فعلمه تعالی بذاته یستلزم مغایره و اثنینیه فی ذاته سبحانه و هو محال.

و الجواب عنه: أنّ المغـايره الاعتبـاريه تكفى لانتزاع عناوين العلم و المعلوم و العالم من ذات واحـده، و ليس التغاير الحقيقى من خواصّ العلم حتى يستشـكل فى علم الـذات بنفس ذاته بتوحّـد العالم و المعلوم، بل الملاک کلّه هو الحضور، و هذا حاصل فى الموجود المجرّد کما تقدّم.

٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إنّ علمه سـبحانه بالأشـياء على قسـمين: علم قبـل الإيجـاد أى علمه بالأشـياء فى مقـام ذاته سـبحانه، و علم بعـد الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام فعله. و نستدلّ على القسم الأوّل بوجهين:

الأوّل: العلم بالسّبب علم بالمسبَّب

إنّ العلم بالسّـبب و العلّه بمـا هو سـبب و علّه، علم بالمسبّب، و المراد من العلم بالسـبب و العلّه، العلم بالحيثيه الّتى صارت مبـدأ لوجود المعلول و حدوثه، و لتوضيح هذه القاعده نمثّل بمثالين:

١. إنّ المنجّم العـارف بـالقوانين الفلكيّه و المحاسـبات الكونيّه يقف على أنّ الخسوف و الكسوف أو ما شاكل ذلک يتحقّق فى وقت أو وضع خاص، و ليس علمه بهذه الطوارئ ، إلّا من جهه علمه بالعلّه من حيث هى علّه لكذا و كذا.

٢. إنّ الطبيب العارف بحالات النبض و أنواعه و أحوال القلب و أوضاعه يقدر على التنبّؤ بما سيصـيب المريض فى مستقبل أيّامه و ليس هذا العلم إلّا من جهه علمه بالعلّه من حيث هى علّه.

ص :٩٨

إذا عرفت كيفيه حصول العلم بـالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلّه نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، و ذاته تعالى علّه له، و قد تقدّم انَّ ذاته سبحانه عالم بذاته.

و بعباره أخرى: العلم بالذات علم بالحيثيّه الّتى صدر منها الكون بأجمعه، و العلم بتلك الحيثيّه يلازم العلم بالمعلول.

قال صدر المتألّهين:

إنّ ذاته -سبحانه -لمّا كانت علّه للأشياء - بحسب وجودها -و العلم بالعلّه يستلزم العلم بمعلولها... فتعقّلها من هذه الجهه لا بدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد (۱).

الثانى: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع

إنّ المصنوع من جهه الترتيب الّذى فى أجزائه و من جهه موافقه جميع الأجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدلّ على أنّه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات. فالعالم بما انّه مخلوق للّه سبحانه يدلّ ما فيه من بديع الخلق و دقيق التركيب على أنّ خالقه عالم بما خلق، عليم بما صنع، فالخصوصيات المكنونه فى المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه و قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله: «أَ لاٰ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (۲).

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۲۷۵.

۲- ۲) . الملك: ۱۴.

و قال الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام : «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته، و وضع كلّ شىء منه موضعه بعلمه». (۱)

۳. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

إنّ كلّ ممكن، معلول فى تحقّقه للّه سبحانه، و ليس للمعلوليه معنى سوى تعلّق وجود المعلول بعلّته و قيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، فكما أنّ المعنى الحرفى بكلّ شئونه قائم بالمعنى الاسمى فهكذا المعلول قائم بعلّته المفيضه لوجوده، و ما هذا شأنه لا يكون خارجا عن وجود علّته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال و هو لا يجتمع مع كونه ممكناً.

فلازم الوقوع فى حيطته، و عدم الخروج عنها، كون الأشياء كلّها حاضره لدى ذاته و الحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عباره عن حضور المعلوم لدى العالم.

و يترتّب على ذلك أنّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه، و على سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنيه الّتى تخلقها النفس فى وعاء الذهن، فهى فعل النفس و فى نفس الوقت علمها، و لا تحتاج النفس فى العلم بتلك الصور إلى صور ثانيه، و كما أنّ النفس محيطه بتلك الصور و هى قائمه بفاعلها و خالقها، فهكذا العالم دقيقه و جليله مخلوق للّه سبحانه قائم به و هو

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۴ / ۸۵.

محيط به، فعلم اللّه و فعله مفهومان مختلفان، و لكنّهما متصادقان فى الخارج.

و قد اتّضح بما تعرّفت أنّ علمه بأفعاله بعد إيجادها حضورى، كما أنّ علمه سبحانه بذاته و بأفعاله قبل إيجادها حضوريّ، فإنّ المناط فى كون العلم حضورياً هو حصول نفس المعلوم و حضوره لدى العالم لا حضور صورته و ماهيته، و هذا المناط متحقّق فى علمه تعالى بذاته و بأفعاله مطلقاً.

علمه تعالى بالجزئيات

و الإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانيه يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملاً، و ذلك لما تقدّم أنّ نفس وجود كلّ شىء عين معلوميته للّه تعالى و لا ـ فرق فى مناط هذا الحكم بين المجرّد و المادّى، و الكلّى و الجزئى، فكما أنّ الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغيّر معلوم للّه سبحانه بتغيّره و تبدّله فالإفاضه التدريجيّه، و الحضور بوصف التدرّج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك و تعالى بالجزئيات الخارجيّه.

شبهات المنكرين

قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات، و بقى الكلام فى تحليل الشبهات الّتى أُثيرت فى هذا المجال، و إليك بيانها:

ص: ۱۰۱

۱. العلم بالجزئيات يلازم التغيّر فى علمه تعالى

قالوا لو علم سبحانه ما يجرى فى الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم و إلّا لانتفت المطابقه، و على هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هى ماهيات معقوله لا بما هى جزئيه متغيّره.

إنّ الشبهه قائمه على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً على طريق الصور المرتسمه القائمه بذاته سبحانه، و عند ذلك يكون التغيّر فى المعلوم ملازما لتغيّر الصور القائمه به سبحانه و يلزم على ذلك كون ذاته محلًا للتغيّر و التبدّل.

و قد عرفت أنّ علمه تعالى بالموجودات حضورى بمعنى أنّ الأشياء بهويّاتها الخارجيه و حقائقها العينيه حاضره لديه سبحانه، فلا مانع من القول بطروء التغيّر على علمه سبحانه إثر طروء التغيّر على الموجودات العينيه، فإنّ التغيّر الممتنع على علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتى، و أمّا العلم الفعلى أى العلم فى مقام الفعل، فلا مانع من تغيّره كتغيّر فعله، فإنّ العلم فى مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير.

۲. إدراك الجزئيات يحتاج إلى آله

إنّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات مادّيه و آلات جسمانيه، و هو سبحانه منزّه عن الجسم و لوازمه الجسمانيه.

و الجواب عن هذه الشبهه واضح، فإنّ العلم بالجزئيات عن طريق

ص :۱۰۲

الأدوات المادّيه إنّما هو شأن من لم يحط الأشياء إحاطه قيّوميّه، و لم تكن الأشياء قائمه به حاضره لديه، كالإنسان فی علمه الحصولی بالجزئیات الخارجیه، فإنّ علمه بها لمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيله الأدوات الحسيّه كان إدراك الجزئيات متوقّفاً على تلك الأدوات، و أمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء و قيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقّف علمه بها على الأدوات و إعمالها.

تكمله

قد ورد فی الشریعه الإسلامیه الحقّه توصیفه تعالی بالسمع و البصر و عدّ السمیع و البصیر من أسمائه سبحانه (۱) و الحقّ أنّ سمعه و بصره تعالی لیسا و صفین یغایران وصف العلم، إنّما المغایره بلحاظ المفهوم لا من حیث الحقیقه و المصداق، فقد عرفت أنّ جمیع العوالم الإمکانیه حاضره لدیه سبحانه، فالأشیاء علی الاطلاق، و المسموعات، و المبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه، و فی الوقت نفسه علمه تعالی.

ثمّ إنّ الملاک المتقدّم و إن کان موجوداً فی المشمومات و المذوقات و الملموسات، فإنّها أیضاً حاضره لدیه سبحانه کالمسموعات و المبصرات، لکن لمّا کان إطلاق هذه الاسماء ملازما للمادّه و الإحساس فی أذهان الناس، لم یصحّ إطلاق اللامس و الذائق و الشامّ علیه.

و من الغایات الّتی یرشد إلیها الذکر الحکیم فی مقام التوصیف

ص :۱۰۳

۱- ۱) . انّه سبحانه وصف نفسه بالبصیر ۴۲ مرّه، و بالسمیع ۴۱ مرّه فی الکتاب العزیز.

بالسميع و البصير هو إيقاف الإنسان على أنّ ربّه سميع يسمع ما يتلفّظه من كلام، بصير يرى كلّ عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه و رآه.

ثمّ إنّ بعض المتكلمين قد عدّ الإدراك من صفاته تعالى و المدرِك -بصيغه الفاعل -من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه:

«لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (۱).

و لا شكّ أنّه سبحانه -بحكم الآيه الشريفه -مدرك، لكن الكلام فى أنّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليات و الجزئيات؟ أو هو يعادل العلم و يرادفه؟ أو هو علم خاص؟ و الأقرب هو الأخير و هو العلم بالموجودات الجزئيه العينيه، فإدراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجيه و وقوفه عليه وقوفاً تامّاً. قال سبحانه:

«أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»

(۲)

.

۱- ۱) . الأنعام: ۱۰۳.

۲- ۲) . فصلت: ۵۳.

الفصل الرابع:قدرته تعالی

اشاره

اتّفق الإلهیّون علی أنّ القدره من صفاته الذاتیه الکمالیه کالعلم، و لأجل ذلک یعدّ القادر و القدیر من أسمائه سبحانه، لکنّهم اختلفوا فی حقیقه قدرته تعالی. فیجب تعریف القدره أوّلاً و بیان المعنی المناسب لساحته تعالی من القدره ثانیاً.

تعریف القدره

إنّ هناک تعریفین للقدره مشهورین: (۱)

الأوّل: أنّها عباره عن صحّه الفعل و الترک، و المراد من الصحّه: الإمکان، فالقادر هو الّذی یصحّ أن یفعل و أن یترک.

و الثانی: أنّها عباره عن صدور الفعل بالمشیّه و الاختیار، فالقادر من إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل.

و قد أُورد علی التعریف الأوّل بأنّ الإمکان المأخوذ فی التعریف، إمّا إمکان ماهوی یقع وصفاً للماهیه، أو إمکان استعدادی یقع وصفاً للمادّه؛

ص: ۱۰۵

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۳۰۷. التعریف الأوّل للمتکلمین و الثانی للفلاسفه.

و على كلا التقديرين لا يصحّ أخذه فى تعريف قدرته سبحانه، لأنّ اللّه تعالى منزّه عن الماهيه و المادّه.

و المراد من المشيّه فى التعريف الثانى هو الاختيار الذاتى له سبحانه، فهو تعالى يفعل باختياره الذاتى و يترک كذلک، أى ليس فعله و تركه لازماً عليه، لعدم وجود قدره غالبه تضطرّه على الفعل أو الترک.

برهان قدرته تعالى

إذا كان الفعل متّسماً بالإحكام و الإتقان، و الجمال و البهاء يدلّ ذلک على علم الفاعل بتلک الجهات و قدرته على إيجاد مثل ذلک الصنع.

و لأجل ذلک نرى أنّه سبحانه عند ما يصف روائع أفعاله و بدائع صنعه فى آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى و قدرته، يقول سبحانه:

«اللّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَماوٰاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ عَلىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللّهَ قَدْ أَحٰاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْماً» (۱).

فالإحكام و الإتقان فى الفعل آيتا العلم و علامتا القدره، و إنّا نرى فى كلمات الإمام على عليه السلام أنّه يستند فى البرهنه على قدرته تعالى بروعه فعله و جمال صنعه سبحانه. قال عليه السلام : «و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته». (۲)

۱- ۱) . الطلاق: ۱۲.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۹۱.

و قال أیضاً: «و اقام من شواهد البیّنات علی لطیف صنعته و عظیم قدرته». (۱)

و قال أیضاً: «فأقام من الأشیاء أودها، و نهج حدودها، و لائم بقدرته بین متضادّها». (۲)

سعه قدرته تعالی

إنّ الفطره البشریه تقضی بأنّ الکمال المطلق الّذی ینجذب إلیه الإنسان قادر علی کلّ شیء ممکن، و لا یتبادر إلی الأذهان ابداً -لو لا تشکیک المشکّکین -أنّ لقدرته حدوداً، أو أنّه قادر علی شیء دون شیء . قال الإمام الصادق علیه السلام : «الأشیاء له سواء علماً و قدرهً و سلطاناً و ملکاً و إحاطهً». (۳)

و العقل الفلسفی یؤیّد هذا القضاء الفطری، لأنّ وجوده سبحانه غیر محدود و لا متناه، و ما هو غیر متناه فی الوجود، غیر متناه فی الکمال و الجمال، لأنّ منبع الکمال هو الوجود، فعدم التناهی فی جانب الوجود یلازم عدمه فی جانب الکمال، و أیّ کمال أبهی من القدره، فهی غیر متناهیه تبعاً لعدم تناهی وجوده و کماله و النصوص الدینیه أیضاً دالّه علی سعه قدرته تعالی. قال سبحانه: «وَ کانَ اللّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیراً» (۴).

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۶۵.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۹۱.

۳- ۳) . التوحید، الباب ۹، الحدیث ۱۵.

۴- ۴) . الأحزاب: ۲۷.

و قال تعالى: «وَ كَانَ اللّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً» (۱).

كما صرّح بعموميه قدرته تعالى فى الأحاديث المرويّه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام .

دفع شبهات فى المقام

إنّ هناك شبهات، أوردت على القول بعموميه قدرته تعالى ربما يعسر دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها و نبيّن وجه الدفع عنها:

۱. هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو أجيب بالإيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه، و لو أجيب بالنفى ثبت ضيق قدرته و عدم عمومها.

و يدفع ذلك بأنّه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلّق القدره به أو عدمه، و الوجه فى امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعنى: كون شىء واحد واجباً بالذات و ممكناً كذلك، فإنّ ذلك المثل بما أنّه مخلوق، يكون ممكناً و بما انّه مثل له تعالى، فهو واجب بالذات، و هو محال بالضروره.

۲. هل هو قادر على أن يجعل العالم الفسيح فى البيضه من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضه؟

و الجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشىء الكبير فى الظرف الصغير أمر ممتنع فى حدّ ذاته، إذ البداهه تحكم بأنّ الظرف يجب أن يكون مساويا للمظروف، فجعل الشىء الكبير فى الظرف الصغير يستلزم كون ذلك

۱- ۱) . الكهف: ۴۵.

الظرف مساويا للمظروف لما يقتضيه قانون مساواه الظرف و المظروف، و أن يكون أصغر منه غير مساوٍ له -لما هو المفروض -و هـذا محال، و إنّما يبحث عن عموميه القـدره و عـدمها بعـد فرض كون الشـىء ممكناً فى ذاته، و إلى هـذا أشار الإمام على عليه السلام فى الجواب عن نفس السؤال بقوله:

«إنّ اللّه تبارك و تعالى لا ينسب إلى العجز، و الّذى سألتنى لا يكون». (۱)

۳. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه، فإن أُجيب بالإيجاب لزم عدم سعه قدرته حيث لا يقدر على إفنائه و إن أجيب بالسلب لزم أيضا عدم عموم قدرته.

و الجواب عنه: أنّ الشـىء المـذكور بمـا أنّه ممكن فهو قابـل للفنـاء، و بمـا أنّه مقيّـد بعـدم إمكـان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصـبح القضـيه كون شـىء واحـد ممكنـاً و واجبـاً، قابلاً للفناء و غير قابل له، و هو محال، فالفرض المـذكور مسـتلزم للمحال، و المستلزم للمحال محال، و هو خارج عن موضوع بحث عموميّه القدره، كما تقدّم.

ص: ۱۰۹

۱- ۱) . التوحيد: الباب ۹، الحديث ۹.

الفصل الخامس:حياته تعالى

اشاره

اتّفق الإلهيون على أنّ الحياه من صفاته تعالى، و أنّ الحيّ من أسمائه الحسنى، و لكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقّف على فهم معنى الحياه و كيفيه إجرائها على اللّه تعالى، فنقول:

حقيقه الحياه

إنّ الحياه المادّيه فى الحيوان و الإنسان -بما أنّه حيوان -تقوم بأمرين، هما: الفعّاليّه و الدرّاكيه، فالخصائص الأربع (۱) الّتى ذكرها علماء الطبيعه راجعه إلى الفعل و الانفعال، و التأثير و التأثّر و نرمز لها «بالفعّاليّه»، كما نرمز إلى الحسّ و الإدراك المتسالم على وجودهما فى انواع الحيوان، و قد يقال بوجودهما فى النبات ايضاً، ب«الدرّاكيه» فالحيّ هو الدرّاك و الفعّال، كما هو المصطلح عند الفلاسفه الإلهيين.

فملاك الحياه الطبيعيّه هو الفعل و الدرك، و هو محفوظ فى جميع المراتب لكن بتطوير و تكامل، أعنى: حذف النواقص و الشوائب الملازمه

۱- ۱) . و هى: الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التكاثر، الحركه و ردّه الفعل.

للمرتبه النـازله عن المرتبه العـاليه، فالفعل المترقّب من الحياه العقليه فى الإنسان لا يقاس بفعل الخلايا النباتيه و الحيوانيه، كما أنّ درک الإنسـان للمسائـل الكليه أعلى و أكمـل من حسّ النبـات و شـعور الحيوان و مع هـذا البون الشـاسع بين الحياتين، تجـد أنّا نصف الكلّ بالحياه بمعنى واحد و ليس ذاک المعنى الواحد إلّا كون الموجود «درّاكاً» و «فعّالاً».

معنى حياته تعالى

فـإذا صـحّ إطلاـق الحياه بمعنى واحـد على تلك الـدرجات المتفاوته فليصـحّ على الموجودات الحيّه العِلويّه لكن بنحو متكامل، فاللّه سـبحانه حيّ بالمعنى الّـذى تفيده تلك الكلمه، لكن حياه مناسـبه لمقامه الأسـنى، بحذف النواقص و الأخذ بالزّبده و اللّب، فهو تعالى حيّ أى «فاعل» و «مدرک» و إن شئت قلت: «فعّال» و «درّاک» لا كفعّاليّه الممكنات و درّاكيّتها.

دلائل حياته تعالى

قـد ثبت بالبرهان أنّه سـبحانه عالم و قادر، و قـد تقـدّم البحث فيه، و قـد بيّنا أنّ حقيقه الحياه فى الـدرجات العِلويه، لا تخرج عن كون المتّصف بها درّاكاً و فعّالاً، و لا شكّ أنّ للّه تعالى أتمّ مراتب الـدرک و الفعل، لأنّ له أكمل مراتب العلم و القـدره، ففعله النابع عن علمه و قدرته أكمل مراتب الفعل فهو حيّ بأعلى مراتب الحياه.

أضف إلى ذلک انّه سبحانه خلق موجودات حيّه، مدركه فاعله، فمن المستحيل أن يكون معطى الكمال فاقداً له.

تذييل

عُدَّ من صفاته الثبوتيه الذاتيه، الأزليه و الأبديه و السرمديّه و القدم و البقاء، و عليه فهو سبحانه قديم أزليّ، باق أبديّ، و موجود سرمديّ.

قالوا: يطلق عليه الأوّلان لأجل أنّه المصاحب لمجموع الأزمنه المحقّقه أو المقدَّره فى الماضى، كما اطلق عليه الآخران لأجل انّه الموجود المستمرّ الوجود فى الأزمنه الآتيه محقّقه كانت أو مقدَّره، و يطلق عليه السرمديّه بمعنى الموجود المجامع لجميع الأزمنه السابقه و اللاحقه. هذا ما عليه المتكلّمون فى تفسير هذه الأسماء و الصفات.

يلاحظ عليه: أنّه يناسب شأن الموجود الزمانى الّذى يصاحب الأزمنه المحقّقه أو المقدَّره، و الماضيه أو اللاحقه، و اللّه سبحانه منزّه عن الزمان و المصاحبه له، بل هو خالق للزمان سابقه و لاحقه، فهو فوق الزمان و المكان، لا يحيطه زمان و لا يحويه مكان، و على ذلك فالصحيح أن يقال: إنّ الموجود الإمكانى ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم فى ذاته و لا يمتنع طروء العدم عليه، و يقابله واجب الوجود بالذات و هو ما يكون وجوده نابعا من ذاته، و يمتنع عليه طروء العدم و لا يلابسه أبداً، و مثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قديماً أزليّاً، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبدياً باقياً، و بملاحظه ذينك الأمرين، أعنى: عدم مسبوقيه وجوده بالعدم و امتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسّرمديّه و يقال: إنّه سرمديّ.

ص: ۱۱۳

الفصل السادس:إرادته تعالی

اشاره

إنّ الإراده من صفاته سبحانه، و المرید من أسمائه، و لم یشکّ فی ذلک أحد من الإلهیین أبداً، و إنّما اختلفوا فی حقیقتها، و أنّها هل تکون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

حقیقه إرادته تعالی

إنّ الإراده فی الإنسان بأیّ معنی فسّرت، ظاهره تظهر فی لوح النفس تدریجیّه، و من المعلوم أنّ الإراده بهذا المعنی لا یمکن توصیفه سبحانه بها، لأنّه یستلزم کونه موجوداً مادیّاً یطرأ علیه التغیّر و التبدّل من الفقدان إلی الوجدان، و ما هذا شأنه لا یلیق بساحه البارئ ، و لأجل ذلک اختلفت کلمه الإلهیین فی تفسیر ارادته تعالی، فالمشهور عند الحکماء و المتکلمین (۱) أنّ اراده اللّه سبحانه هی علمه تعالی بأنّ الفعل علی نظام الخیر و الأحسن أو علمه بأن الفعل ذو مصلحه عائده إلی غیره تعالی و علی هذا تکون الإراده من الصفات الذاتیه.

ص: ۱۱۵

---

۱ – ۱) . للوقوف علی جمیع اقوال الحکماء و المتکلّمین فی تفسیر ارادته تعالی انظر «قواعد العقائد» للمحقق الطوسی بتعلیقات للمؤلف: ۵۶ – ۵۷.

قال صدر المتألهين:

معنى كونه مريداً أنّه سبحانه يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته و أنّه كيف يكون. (۱)

و قال ابو إسحاق النوبختى:

و هو يريد أى يعلم المصلحه فى فعل فيدعوه علمه إلى إيجاده. (۲)

يلاحظ عليه: أنّ مفاهيم الصفات و معانيها متغايره و عينيتها فى حقّه تعالى راجعه إلى واقعيتها و مصداقها و على هذا تفسير الإراده بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقه الإراده فيه سبحانه، و لأجل عدم صحّه هذا التفسير نرى أنّ أئمه اهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبى عبد اللّه الصادق عليه السلام : علمه و مشيئته مختلفان أو متفقان...؟

فقال عليه السلام : «العلم ليس هو المشيئه، أ لا ترى أنّك تقول سأفعل كذا إن شاء اللّه، و لا تقول سأفعل كذا إنْ علم اللّه» (۳).

و الحق أنّ الإراده من الصفات الذاتيه و تجرى عليه سبحانه مجرّده من شوائب النقص و سمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإراده كونه فاعلاً مختاراً فى مقابل كونه فاعلاً مضطرّاً، لا إثبات الإراده له بنعت كونها طارئه

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۳۱۶.

۲- ۲) . أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: ۶۷.

۳- ۳) . الكافى: ۱ / ۱۰۹، باب الإراده، الحديث ۲.

زائله عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها من القوّه إلى الفعل، لأنّها لا تعدّ من صفات الكمال مقيّده بهذه الخصائص، بل كمالها فى كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا كان هذا كمال الإراده فاللّه سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور فى سلطانه، و ليس هذا بمعنى إرجاع الإراده إلى وصف سلبى و هو كونه غير مقهور و لا مستكره، بل هى وصف وجودى هو نفس ذاته، و التعبير عنه بوصف سلبى لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، و القدره بعدم العجز.

فلو صحَّ تسميه هذا الاختيار الذاتى بالإراده، فالإراده من صفات ذاته تعالى و إلّا وجب القول بكونها من صفات الفعل. (۱)

الإراده فى روايات اهل البيت عليهم السلام

يظهر من الروايات المأثوره عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام أنّ مشيئته و إرادته من صفات فعله، كالرازقيه و الخالقيه، و إليك نبذاً من هذه الروايات:

ص: ۱۱۷

۱- ۱) . ما أفاده شيخنا الأُستاذ -دام ظلّه -فى تفسير إرادته تعالى يوافق نظريه العلّامه الطباطبائى قدس سره فإنّه أيضاً ناقش الرأى المشهور عند الفلاسفه من تفسير الإراده بالعلم بالنظام الأصلح، ثمّ أثبت للّه تعالى اختيارا ذاتياً، ثمّ بيّن أنّ الإراده بمعناها المعهود عندنا إنمّا يصحّ إطلاقها على اللّه تعالى بعد التجريد عن النواقص، بما هى صفه فعليه منتزعه عن مقام فعله سبحانه، نظير الخلق و الإيجاد و الرحمه، و ذلك باعتبار تماميه الفعل من حيث السبب و حضور العلّه التامه للفعل كما يقال عند مشاهده جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل، إنه يريد كذا فعلاً. راجع: الأسفار: ۶ / ۳۱۵ - ۳۱۶؛ نهايه الحكمه: المرحله ۱۲، الفصل ۱۳؛ بدايه الحكمه: المرحله ۱۲، الفصل ۶ و ۸.

١. روی عاصم بن حمید، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «قلت: لم یزل اللّه مریداً؟ قال: إنّ المرید لا یکون إلّا لمراد معه، لم یزل اللّه عالماً قادراً ثمّ أراد». (١)

٢. روی صفوان بن یحیی قال: قلت لأبی الحسن علیه السلام : أخبرنی عن الإراده من اللّه و من الخلق.

قال: فقال علیه السلام : «الإراده من الخلق الضمیر، و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل، و أمّا من اللّه تعالی فإرادته إحداثه لا غیر ذلک، لأنّه لا یروّی و لا یهمّ و لا یتفکّر، و هذه الصفات منفیّه عنه، و هی صفات الخلق، فإراده اللّه الفعل لا غیر ذلک، یقول له کن فیکون بلا لفظ، و لا نطق بلسان، و لا همّه، و لا تفکّر، و لا کیف لذلک، کما انّه لا کیف له». (٢)

٣. روی محمد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «المشیئه محدثه». (٣)

تری أنّ الروایه الأُولی تنفی الأزلیّه عن الإراده، فلا تکون من صفاته الذاتیه الّتی هی عین ذاته تعالی، کما أنّ الروایه الثالثه صرّحت علی أنّ المشیئه محدثه، فلا تکون من صفاته الذاتیه و قد صرّحت الروایه الثانیه علی أنّ إرادته تعالی عین إحداثه تعالی و إیجاده فهی عین فعله، و لکنّ الروایات لا تنفی کون الإراده بالمعنی الّذی فسّرناها به، أعنی: الاختیار

١- ١) . الکافی: ١ / ١٠٩، باب الإراده، الحدیث ١.

٢- ٢) . نفس المصدر: الحدیث ٣.

٣- ٣) . نفس المصدر: الحدیث ٧.

الـذاتی من صـفات ذاته، بـل الّـذی نفته، هی الإـراده بـالمعنی الموجود فی الإنسـان، لأـنّ إثبـات هـذه الإـراده للّه تعالی یسـتلزم محذورین:

الأوّل: قدم المراد أو حدوث المرید، کما ورد فی الروایه الأولی؛

الثانی: طروء التغیّر و التدریج علی ذاته سبحانه، کما ورد فی الروایه الثانیه.

ص: ۱۱۹

الفصل السابع:کلامه تعالی

اشاره

أجمع المسلمون تبعاً للکتاب و السنّه علی کونه سبحانه متکلّماً، و لکنّهم اختلفوا فی أمرین:

أ. تفسیر حقیقه کلامه تعالی؛

ب. حدوثه و قدمه.

لقد شغلت هذه المسأله بال العلماء و المفکّرین الاسلامیّین فی عصر العباسیین، و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامیه مذکوره فی التاریخ تفصیلاً، و عرّفت ب«محنه القرآن» فیلزمنا البحث و التحلیل حول ذینک الأمرین علی ضوء القرآن و النقل المعتبر فنقول:

الأقوال فی تفسیر کلامه تعالی

الأقوال الّتی ذکرها المتکلّمون و الفلاسفه فی هذا المجال، ثلاثه:

۱. نظریه العدلیه (۱): و هو أنّ کلامه تعالی عباره عن أصوات و حروف

۱- ۱) . المعتزله و الشیعه الإمامیه یسمّون بالعدلیّه، و ذلک لأخذهم العدل أصلا من أصول مذهبهم. و تفسیرهم إیّاه علی قاعده التحسین و التقبیح العقلیین.

غیر قائمه باللّه تعالی قیاماً حلولیّاً أو عروضیّاً، بل یخلقها فی غیره کاللوح المحفوظ أو جبرائیل أو النبیّ أو غیر ذلک فکما یکون اللّه تعالی منعماً بنعمه یوجده فی غیره، فهکذا یکون متکلّماً بإیجاد الکلام فی غیره و لیس من شرط الفاعل أن یحلّ علیه فعل. (۱)

و هذا المعنی من الکلام یسمّی بالکلام اللفظی و هو من صفات فعله تعالی؛ حادث بحدوث الفعل.

۲. نظریه الأشاعره: یظهر من مؤلّف المواقف (۲) أنّ الأشاعره معترفون بالکلام اللفظی و بأنّه حادث، و لکنّهم یدّعون معنی آخر وراءه و یسمّونه بالکلام النفسی.

قال الفاضل القوشجی فی تفسیر الکلام النفسی:

إنّ من یورد صیغه أمر أو نهی أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غیر ذلک یجد فی نفسه معانی یعبّر عنها بالألفاظ الّتی نسمّیها بالکلام الحسّی، فالمعنی الّذی یجده فی نفسه و یدور فی خلده، لا یختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع و الاصطلاحات و یقصد المتکلم حصوله فی نفس السامع لیجری علی موجبه، هو الّذی نسمّیه الکلام النفسی. (۳)

۱- ۱) . شرح الأُصول الخمسه: ۵۲۸؛ المنقذ من التقلید: ۱ / ۲۱۵.

۲- ۲) . شرح المواقف: ۸ / ۹۳.

۳- ۳) . شرح التجرید للقوشجی: ۳۱۹.

و هـذا المعنى من الكلام -على فرض ثبوته -يكون من صفات ذاته تعالى و قديم بقدم الذات، و لكنّه ليس امراً وراء العلم التصوّرى أو التصديقى، فلا يثبت كلاماً ذاتياً بالمعنى الحقيقى للكلام، و أمّا تسميه العلم بالكلام على سبيل المجاز فهى خارج عن موضوع البحث.

۳. نظريّه الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الكلام اللفظى، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله و مخلوقه، كذلك كلام له تعالى و نسمّيه ب«الكلام الفعلى».

توضيح ذلك: أنّ الغرض المقصود من الكلام اللفظى ليس إلّا إبراز ما هو موجود فى نفس المتكلّم و مستور عن المخاطب و السامع، فالكلام ليس إلّا لفظاً دالاّ على المعنى الّذى تصوّره المتكلّم و أراد إيجاده فى ذهن السامع، فحقيقه الكلام هى الدلاله و الحكايه، و لا شكّ أنّ الفعل يدلّ على وجود فاعله و على خصوصياته الوجوديه، و ليس الفرق بين دلاله اللفظ على المعنى و دلاله الفعل على الفاعل، إلّا أنّ دلاله الأوّل وضعى اعتبارىّ، و دلاله الثانى تكوينى عقلى، و الدلاله التكوينيّه العقليّه أقوى من الدلاله اللفظيه الوضعيّه.

و على هذا، فكلّ فعل من المتكلّم أفاد نفس الأثر الّذى يفيده الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل فى سريرته من المعانى و الحقائق، يصحّ تسميته كلاماً من باب التوسّع و التطوير.

و نظريه الحكماء فى تفسير كلامه تعالى مطابق لإطلاقات الكلام

الإلهی فی الکتاب و السنّه، فالقرآن یصف المسیح علیه السلام بأنّه کلمه اللّه الّتی ألقاها إلی مریم العذراء، قال تعالی:

«إِنَّمَا الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللّهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (۱)

و قد فسّر الامام علی علیه السلام : قوله تعالی بفعله الّذی ینشئه و یمثّله، حیث قال:

«یقول لمن أراد کونه کن فیکون، لا بصوت یقرع، و لا بنداء یسمع، و إنّما کلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثّله».

و بذلک یظهر (۲) أنّ الصواب من الآراء المتقدّمه هو نظریّه الحکماء، و أمّا نظریه العدلیه من المتکلّمین فهی غیر منطبقه علی جمیع مصادیق کلامه سبحانه و إنّما هو قسم قلیل منه. و أمّا نظریه الأشاعره فلیس له أثر فی الکتاب و السنّه.

فالعدلیه أصابوا فی جهه و أخطئوا فی جهه اخری، أصابوا فی جعلهم کلامه تعالی من صفات افعاله سبحانه و أخطئوا فی حصره فی الکلام اللفظی.

و لکنّ الأشاعره أخطئوا فی جهتین: فی حصر الکلام الفعلی بالکلام اللفظی، و فی ادّعاء قسم آخر من کلام سمّوه بالکلام النفسی و جعلوه وصفاً ذاتیاً له تعالی.

ص :۱۲۴

۱- ۱) . النساء: ۱۷۱.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۶.

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟

اختلفوا فی حدوث کلامه تعالی أو قدمه علی أقوال:

۱. نظریه القدم

أوّل من أکّد القول بعدم حدوث القرآن و عدم کون کلامه تعالی مخلوقاً و أصرّ علیه، أهل الحدیث، و فی مقدّمتهم «أحمد بن حنبل» فإنّه الّذی أخذ یروّج فکره عدم خلق القرآن و یدافع عنها بحماس، متحمّلاً فی سبیلها من المشاقّ ما هو مسطور فی زبر التاریخ، و إلیک نصّ نظریته فی هذه المسأله:

و القرآن کلام اللّه لیس بمخلوق، فمن زعم انّ القرآن مخلوق فهو جهمی کافر، و من زعم انّ القرآن کلام اللّه عزّ و جلّ و وقف و لم یقل مخلوق و لا غیر مخلوق، فهو اخبث من الأوّل. (۱)

۲. نظریّه الحدوث

قد تبنَّت المعتزله القول بخلق القرآن و انبروا یدافعون عنه بشتّی الوسائل، و لمّا کانت الخلافه العباسیه فی عصر المأمون و من بعده إلی زمن الواثق باللّه، تؤیّد حرکه الاعتزال و آراءها، استعان المعتزله من هذا الغطاء،

۱- ۱) . السنّه: ۴۹.

و قاموا باختبار علماء الأمصار الإسلاميه فی هـذه المسأله، و كانت نتيجه هـذا الامتحان أن أجاب جميع الفقهاء فی ذلک العصر بنظريه الخلق، و لم يمتنع الا نفر قليل على رأسهم أحمد بن حنبل، و إليک ما ذكره القاضى عبد الجبّار فی هذا المجال:

أمّا مذهبنا فی ذلک أنّ القرآن كلام اللّه تعالى و وحيه، و هو مخلوق محدث، أنزله اللّه على نبيّه ليكون علَماً و دالّاً على نبوّته، و جعله دلاله لنا على الأحكام لنرجع إليه فی الحلال و الحرام، و استوجب منّا بذلک الحمد و الشكر و التحميد و التقديس، و إذاً هو الّذى نسمعه اليوم و نتلوه و إن لم يكن (ما نقرؤه) محدثاً من جهه اللّه تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقه كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيده امرئ القيس إليه على الحقيقه و إن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن. (۱)

و هذه النظريّه هی المقبول عند الشيعه الإماميه. (۲)

۳. نظريّه القدم و الحدوث

أوّل ما أعلنه الشيخ الأشعرى فی هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

و نقول: إنّ القرآن كلام اللّه غير مخلوق، و انّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. (۳)

ص: ۱۲۶

۱- ۱) . شرح الأصول الخمسه: ۵۲۸.

۲- ۲) . المنقذ من التقليد: ۱/ ۲۱۵

۳- ۳) . الإبانه: ۲۱، و لاحظ: مقالات الاسلاميين: ۱ / ۳۲۱.

و لکنّه رأی القول بأنّ قدم القرآن المقروء و الملفوظ شیء لا یقبله العقل السلیم، فجاء بنظریه جدیده أصلح بها القول بعدم خلق القرآن و التجأ إلی أنّ المراد من کلام اللّه تعالی لیس القرآن المقروء بل الکلام النفسی.

و یردّه أنّه لا دلیل من العقل و الوحی علی الکلام النفسی.

دلاله القرآن علی حدوث کلامه تعالی

صرّح القرآن الکریم علی حدوث کلامه تعالی -أعنی: القرآن -فی قوله سبحانه: «مَا یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ». (۱)

و المراد من «الذکر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه:

«إِنّٰا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنّٰا لَهُ لَحٰافِظُونَ» (۲).

و قوله سبحانه: «وَ إِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ». (۳)

و المراد من «محدث» هو الجدید و هو وصف «للذکر» و معنی کونه جدیداً أنّه أتاهم بعد الإنجیل، کما أنّ الإنجیل جدید، لأنّه أتاهم بعد التوراه، و کذلک بعض سور القرآن و آیاته ذکر جدید أتاهم بعد بعض.

۱- ۱) . الأنبیاء: ۲.

۲- ۲) . الحجر: ۹.

۳- ۳) . الزخرف: ۴۴.

موقف أهل البيت عليهم السلام

إنّ تاريخ البحث و ما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأنّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحقّ و إزاحه الشكوك بل استغلّت كلّ طائفه تلك المسأله للتنكيل بخصومها، فلأجل ذلك أنّ أئمّه أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض فى تلك المسأله، فقد سأل الريّان بن الصلت الإمام الرضا عليه السلام و قال له: ما تقول فى القرآن؟ فقال عليه السلام :

«كلام اللّه لا تتجاوزوه، و لا تطلبوا الهدى فى غيره فتضلّوا». (۱)

نرى أنّ الامام عليه السلام يبتعد عن الخوض فى هذه المسأله لما رأى من أنّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، و أنّ الاكتفاء بأنّه كلام اللّه أحسم لمادّه الخلاف. و لكنّهم عليهم السلام عند ما أحسّوا بسلامه الموقف، أدلوا برأيهم فى الموضوع، و صرّحوا بأنّ الخالق هو اللّه سبحانه و غيره مخلوق، و القرآن ليس نفسه سبحانه و إلّا يلزم اتحاد المنزِل و المنزَل، فهو غيره، فيكون لا محاله مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى أنّه كتب على بن محمد بن على بن موسى الرضا عليه السلام إلى بعض شيعته ببغداد، و فيه: «و ليس الخالق إلّا اللّه عزّ و جلّ و ما سواه مخلوق، و القرآن كلام اللّه لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالّين». (۲)

۱- ۱) . التوحيد للصدوق: الباب ۳۰، الحديث ۲.

۲- ۲) . المصدر السابق: الحديث ۴.

تکمله

اتّفق المسلمون و الإلهيّون على أنّ الصدق من صفاته تعالى و أنّه سبحانه صادق. و المراد من صدقه تعالى كون كلامه منزّهاً عن شوب الكذب، و لمّا كان المختار عندنا فى «الكلام» أنّه من الصفات الفعليه يكون الصدق فى الكلام مثله و هو واضح.

و يمكن الاستدلال على صدقه بأنّ الكذب قبيح عقلاً، و هو سبحانه منزّه عمّا يعدّ العقل من القبائح، و البرهان مبنىّ على قاعده التحسين و التقبيح العقليين، و هى من القواعد الأساسيه فى كلام العدليه.

ص :۱۲۹

الفصل الثامن:الصفات الخبريّه

اشاره

قسّم بعض المتكلّمين صفاته سبحانه إلى ذاتيّه و خبريّه، و المراد من الأُولى أوصافه المعروفه من العلم و القدره و الحياه، و المراد من الثانيه ما أثبتته ظواهر الآيات و الأحاديث له سبحانه من العلوّ و الوجه و اليدين إلى غير ذلك، و قد اختلفت آراء المتكلّمين فى تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

الأوّل: الإثبات مع التكييف و التشبيه

زعمت المجسِّمه و المشبِّهه أنّ للّه سبحانه عينين و يدين مثل الإنسان. قال الشهرستانى:

أمّا مشبِّهه الحشويّه... أجازوا على ربِّهم الملامسه و المصافحه و أنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه فى الدنيا و الآخره، إذا بلغوا فى الرياضه و الاجتهاد إلى حدّ الإخلاص. (۱)

۱- ۱) . الملل و النحل: ۱ / ۱۰۵

و بما أنّ التشبيه و التجسيم باطل بالعقل و النقل فلا ريب فى بطلان هذه النظريّه.

الثانى: الإثبات بلا تكييف و لا تشبيه

إنّ الشيخ الأشعرى و من تبعه يجرون هذه الصفات على اللّه سبحانه بالمعنى المتبادر منها فى العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون: «بلا تشبيه و لا تكييف». يقول الأشعرى:

إنّ للّه سبحانه وجهاً بلا كيف، كما قال: «وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ» (١).

و إنّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (٢). (٣)

و قد نقلت هذه النظريّه عن أبى حنيفه و الشافعى و ابن كثير. (۴) و حاصل هذه النظريّه أنّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجوده فى البشر، فله يد و عين، لا كأيدينا و أعيننا و بذلك توفقوا -على حسب زعمهم -فى الجمع بين ظواهر النصوص و مقتضى التنزيه.

أقول: القول بأنّ للّه يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجوهنا، و هكذا سائر الصفات الخبريه أشبه بالألغاز، فاستعمالها فى المعانى الحقيقيه و إثبات معانيها على اللّه سبحانه بلا كيفيّه أشبه بكون حيوان أسداً حقيقه و لكن بلا

١- ١) . الرحمن: ٢٧.

٢- ٢) . ص: ٧۵.

٣- ٣) . الإبانه: ٧۵.

۴- ۴) . لاحظ: «علاقه الإثبات و التفويض»: ۴۶ - ۴٩.

ذنب و لا مخلب و لا ناب و لا... و إبراز العقيده الإسلاميّه بصوره الإبهام و الألغاز كما فى هذه النظريّه كإبرازها بصوره التشبيه و التجسيم المأثور من اليهوديه و النصرانيه كما فى النظريّه الأُولى، لا يجتمع مع موقف الاسلام و القرآن فى عرض العقائد على المجتمع الإسلامى.

و ممّن خالف هذه النظريّه أبو حامد الغزالى، و حاصل ما ذكره فى نقدها أنّ هذه الألفاظ الّتى تجرى فى العبارات القرآنيه و الأحاديث النبويّه لها معان ظاهره و هى الحسّيه الّتى نراها، و هى محاله على اللّه تعالى، و معان أخرى مجازيه مشهوره يعرفها العربى من غير تأويل و لا محاوله تفسير، فإذا سمع اليد فى قوله صلى الله عليه و آله : «إنّ اللّه خمّر آدم بيده، و إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» فينبغى أن يعلم أنّ هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحدهما –و هو الوضع الأصلى -: هو عنصر مركب من لحم و عظم و عصب، و قد يستعار هذا اللفظ، أعنى: اليد، لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم اصلاً، كما يقال: «البلده فى يد الأمير». فإنّ ذلك مفهوم و إن كان الامير مقطوع اليد، فعلى العامّى و غير العامّى أن يتحقّق قطعاً و يقيناً أنّ الرسول صلى الله عليه و آله لم يرد بذلك جسماً، و أنّ ذلك فى حق اللّه محال، فإن خطر بباله أنّ اللّه جسم مركّب من أعضاء فهو عابد صنم، فإنّ كلّ جسم مخلوق و عباده المخلوق كفر و عباده الصنم كانت كفراً لأنّه مخلوق. (۱)

و من المخالفين لهذه النظريّه أبو زهره المعاصر فإنّه قال: «قولهم بأنّ

۱- ۱) . إلجاء العوام عن علم الكلام: ۵۵.

للّه يداً و لكن لا نعرفها و للّه نزولا لكن ليس كنزولنا» الخ هذه إحالات على مجهولات، لا نفهم مؤدّاها و لا غاياتها (١).

الثالث: التفويض

ذهب جمع من الأشاعره و غيرهم إلى اجراء هذه الصفات على اللّه سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهرستانى:

إنّ جماعه كثيره من السلف يثبتون صفات خبريه مثل اليدين و الوجه و لا يؤوّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون: إنّا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله: «الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ».

و مثل قوله: «لِمٰا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» . و لسنا مكلّفين بمعرفه تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنّه لا شريك له و ذلك قد أثبتناه (٢).

و إليه جنح الرازى و قال:

هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد اللّه منها شيء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى اللّه تعالى و لا يجوز الخوض فى تفسيرها (٣).

١- ١) . تاريخ المذاهب الإسلاميه: ١ / ٢١٩ - ٢٢٠.

٢- ٢) . الملل و النحل: ١ / ٩٢ - ٩٣ بتلخيص.

٣- ٣) . أساس التقديس: ٢٢٣.

أقول:

إنّ لأهل التفويض عذراً واضحاً فی هذا المجال، فإنّهم یتصوّرون أنّ الآیات المشتمله علی الصفات الخبریّه من الآیات المتشابهه، و قد نهی سبحانه عن ابتغاء تأویلها و أمر عباده بالإیمان بها. (۱)

نعم یلاحظ علی مقالتهم هذه أنّ الآیات لیست من الآیات المتشابهه، فإنّ المفاد فیها غیر متشابهه (۲) إذا أمعن فیها الإنسان المتجرّد عن کلّ رأی سابق.

الرابع: التأویل

الرابع: التأویل (۳)

إنّ العدلیّه من المتکلّمین هم المشهورون بهذه النظریّه حیث یفسّرون الید بالنعمه و القدره، و الاستواء بالاستیلاء و إظهار القدره و تبعهم فی ذلک جماعه من الأشاعره و غیرهم.

أقول: إنّ الظاهر علی قسمین: الظاهر الحرفی و الظاهر الجملی، فإنّ الید مثلاً مفرده ظاهره فی العضو الخاص، و لیست کذلک فیما إذا حفّت بها القرائن، فإنّ قول القائل فی مدح انسان انّه «باسط الید»، أو فی ذمّه «قابض

۱- ۱) . لاحظ آل عمران: ۷.

۲- ۲) . یعنی انّ هذه الآیات و إن کانت متشابهه فی بادئ الرأی و قبل إرجاعها إلی المحکمات، لکنّها تصیر محکمه بعد إرجاعها إلیها.

۳- ۳) . قد استوفی شیخنا الاستاذ - دام ظلّه - الکلام فی أقسام التأویل فی مقدمه الجزء الخامس من موسوعته القرآنیه «مفاهیم القرآن»: ۱۲ - ۱۶.

الید» لیس ظاهراً فی الید العضویه الّتی أسمیناها بالمعنی الحرفی، بل ظاهر فی البذل و العطاء أو فی البخل و الإقتار و ربما یکون مقطوع الید، و حمل الجمله علی غیر ذلک المعنی، حمل علی غیر ظاهرها.

و علی ذلک یجب ملاحظه کلام المؤوِّله، فان کانت تأویلهم علی غرار ما بیّنّاه فهؤلاء لیسوا بمؤوِّله بل هم مقتفون لظاهر الکتاب و السنه، و لا یکون تفسیر الکتاب العزیز -علی ضوء القرائن الموجوده فیه -تأویلًا و إنما هو اتّباع للنصوص و الظواهر، و ان کان تأویلهم باختراع معان للآیات من دون أن تکون فی الآیات قرائن متصله أو منفصله دالّه علیها فلیس التأویل -بهذا المعنی -بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهی إمّا إلی التجسیم أو إلی التعقید و الإبهام.

و علی ضوء ما قرّرنا من الضابطه و المیزان، تقدر علی تفسیر ما ورد فی التنزیل من الوجه (۱) و العین (۲) و الجنب (۳) و الإتیان (۴)و الفوقیه (۵) و العرش (۶) و الاستواء (۷) و ما یشابهها، من دون أن تمسّ کرامه التنزیه، و من دون أن تخرج عن ظواهر الآیات بالتأویلات البارده غیر الصحیحه.

۱- ۱) . «کُلُّ شَیْءٍ هٰالِکٌ إِلاّٰ وَجْهَهُ» (القصص: ۸۸).
۲- ۲) . «وَ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنٰا وَ وَحْیِنٰا» (هود: ۳۷).
۳- ۳) . «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ یٰا حَسْرَتیٰ عَلیٰ مٰا فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللّٰهِ» (الزمر: ۵۶).
۴- ۴) . «وَ جٰاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر: ۲۲) «فَأَتَی اللّٰهُ بُنْیٰانَهُمْ مِنَ الْقَوٰاعِدِ» (الزمر: ۵۶).
۵- ۵) . «یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ» (الفتح: ۱۰).
۶- ۶) . «إِذاً لاَبْتَغَوْا إِلیٰ ذِی الْعَرْشِ سَبِیلاً» (الاسراء: ۴۲).
۷- ۷) . «الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَویٰ» (طه: ۵).

الفصل التاسع:الصفات السلبيّه

اشاره

الصفه السلبيّه ما تفید معنی سلبیاً، لکنّ اللّه تعالی لا یجوز سلب کمال من الکمالات عنه لکونه مبدأ کل کمال، فصفاته السلبیه ما دلّ علی سلب النقص و الحاجه، کمن لیس بجاهل، و لیس بعاجز، و لمّا کان معنی النقص و الحاجه فی معنی سلب الکمال کانت الصفه السلبیه المفیده لسلب النقص، راجعه إلی سلب واحد و هو سلب النقص و الاحتیاج و لقد أجاد الحکیم السبزواری فی المقام حیث قال: وَ وَصْفُهُ السَّلْبیُّ سَلْبُ السَّلْبِ جٰا فی سَلْبِ الاحتیاجِ کُلًّا أُدْرِجٰا (۱)

و قد ظهرت فی مجال صفاته السلبیه عقائد و آراء سخیفه کالحلول و الجهه و الرؤیه و غیر ذلک، فدعا ذلک المتکلّمین أن یبحثوا عن هذه الصفات السلبیه فی مسفوراتهم الکلامیه، و الأصل الکافل لإبطال جمیع تلک المذاهب و الآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجمیع مستلزم للترکیب و الجسمیه و هما آیتا الفقر و الحاجه المنافیه لوجوب الوجود

ص: ۱۳۷

۱- ۱) . شرح المنظومه: ۱۰۳.

بالـذات. و قـد تقـدّم الکلاـم حول بعض هـذه الصـفات، کنفی الشـریک و الترکیب و الصـفات الزائده علی الـذات فی مباحث التوحید، و نبحث الآن عن غیرها فنقول: إنّه تعالی:

۱. لیس بجسم

الجسم -علی مـا نعرف له من الخواصّ -هو مـا یشـتمل علی الأبعاد الثلاثه من الطول و العرض و العمق، و هو ملازم للترکیب، و المرکّب محتاج إلی أجزائه و المحتاج لا یکون واجب الوجود بالذات.

۲. لیس فی جهه

۲. لیس فی جهه (۱) و لا محلّ

و قد تبیّن استغناؤه عنهما ممّا ذکرنا من الدلیل علی نفی الجسمیه، فإنّ الواقع فی جهه أو محلّ لا یکون إلّا جسماً أو جسمانیاً.

۳. لیس حالاً فی شیء

إنّ المعقول من الحلول قیام موجود بموجود آخر علی سبیل التبعیّه، و هـذا المعنی لا یصـحّ فی حقّه سـبحانه لاسـتلزامه الحاجه و قیامه فی الغیر.

ص: ۱۳۸

۱- ۱) . إنّ طرف کلّ امتـداد و نهایته من حیث هو طرف إمّا نقطه و إمّا سـطح و إمّا خط، و من حیث هو واقع فی مأخذ الإشاره الحسّیه جهـه، و الفرق بینهـا و بیـن المکـان أنّ الجهـه مقصـد المتحرک من حیث الوصـول إلیه، و المکـان مقصـد له من حیث الحصول فیه. (الحکیم السبزواری، شرح المنظومه: ۲۵۶).

۴. لیس متّحداً مع غیره

حقیقه الاتّحاد عباره عن صیروره الشیئین المتغایرین شیئاً واحداً، و هو مستحیل فی حقّه تعالی مضافاً إلی استحالته فی ذاته، فإنّ ذلک الغیر بحکم انحصار واجب الوجود فی واحد، ممکن، فبعد الاتحاد إمّا أن یکونا موجودین فلا اتحاد، أو یکون واحد منهما موجوداً و الآخر معدوماً، و المعدوم إمّا هو الممکن، فیلزم الخلف و عدم الاتحاد، أو الواجب فیلزم انعدام الواجب و هو محال.

۵. لیس محلّاً للحوادث

و الدلیل علی ذلک أنّه لو قام بذاته شیء من الحوادث للزم تغیّره، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بیان الملازمه: أنّ التغیّر عباره عن الانتقال من حاله إلی أُخری، فعلی تقدیر حدوث ذلک الأمر القائم بذاته، یحصل فی ذاته شیء لم یکن من قبل، فیحصل الانتقال من حاله إلی أُخری.

و أمّا بطلان اللازم، فلأنّ التغیّر نتیجه وجود استعداد فی المادّه الّتی تخرج تحت شرائط خاصّه من القوّه إلی الفعل، فلو صحّ علی الواجب کونه محلّاً للحوادث، لصحّ أن یحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّه إلی الفعلیه، و هذا من شئون الأُمور المادّیه، و هو سبحانه أجلّ من أن یکون مادّه أو مادیّاً.

ص: ۱۳۹

۶. لا تقوم اللَّذه و الألم بذاته

قد يطلق الألم و اللّذه و يراد بهما الألم و اللّذه المزاجيان، و الاتصاف بهما يستلزم الجسميّه و المادّه و هو تعالى منزّه عنهما كما تقدّم.

و قد يطلقان و يراد بهما العقليان، أعنى إدراك القوّه العقليه ما يلائمها أو ينافيها، و بما أنّه لا منافى فى عالم الوجود لذاته تعالى لأنّ الموجودات أفاعيله و مخلوقاته، و بين الفعل و فاعله كمال الملائمه الوجوديه، فلا يتصوّر ألمٌ عقلى له سبحانه.

و أمّا اللَّذه العقليه فأثبتها للّه تعالى بعضهم قائلين بأنّ واجب الوجود فى غايه الجمال و الكمال و البهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات و أكملها، فيكون أعظم مدرِك لأجلّ مدرَك بأتم إدراك.

و لكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللَّذه العقليه أيضاً لعدم الإذن الشرعى بذلك، و ممّن جوز الاتصاف باللّذه العقليه من متكلّمى الإماميّه، مؤلّف الياقوت حيث قال:

المؤثّر مبتهج بالذات لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، فكيف لا و الواحد منّا يلتذُّ بكماله النقصانى (۱).

و هو ظاهر كلام المحقق الطوسى فى تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم

۱- ۱) . أنوار الملكوت: ۱۰۲.

مطلقاً و قيّد اللَّذه المنفيه بالمزاجيه (۱)، و من المانعين له المحقّق البحرانی حيث قال:

اتّفق المسـلمون علی عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالی... و أمّا الفلاسـفه فإنّهم... لمّا فسروا اللّذه بأنّها إدراک الملائم أطلقوا عليه لفـظ اللّذه و عنوا بهـا علمه بکمـال ذاته، فلا نزاع معهم إذن فی المعنی، إذ لکلّ أحـد أن يفسِّر لفظه بما شاء، لکنّا ننازع فی إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعی. (۲)

***

۱- ۱) . کشف المراد: المقصد ۳، الفصل ۲، المسأله ۱۸.

۲- ۲) . قواعد المرام: القاعده ۴، الرکن ۲، البحث ۸.

الفصل العاشر:انّه تعالی لیس بمرئیّ

اشاره

اتّفقت العدلیّه علی أنّه تعالی لا یُری بالأبصار لا فی الدنیا و لا فی الآخره، و أمّا غیرهم فالکرامیّه و المجسّمه الّذین یصفون اللّه سبحانه بالجسمیّه و یثبتون له الجهه، جوَّزوا رؤیته بلا إشکال فی الدارین، و أهل الحدیث و الأشاعره -مع تحاشیهم عن إثبات الجسمیّه و الجهه له سبحانه - قالوا برؤیته یوم القیامه و إنّ المؤمنین یرونه کما یری القمر لیله البدر، و تحقیق الکلام فی هذا المجال رهن دراسه تحلیلیه حول أمور ثلاثه:

أ. تحدید محلّ النزاع؛

ب. أدلّه امتناع الرؤیه؛

ج. أدلّه القائلین بالجواز.

ما هو موضوع النزاع؟

الرؤیه الّتی تکون فی محلّ الاستحاله و المنع عند العدلیه هی الرؤیه البصریّه بمعناها الحقیقی، لا ما یعبّر عنه بالرؤیه القلبیه کما ورد فی روایات أهل البیت علیهم السلام و الشهود العلمی التام فی مصطلح العرفاء، و هذا المعنی من

الرؤيه هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعرى حيث قال:

و ندين بأنّ اللّه تعالى يرى فى الآخره بالأبصار كما يرى القمر ليله البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله (۱).

و قال أيضاً:

إن قال قائل: لم قلتم إنّ رؤيه اللّه بالابصار جائزه من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلک لأنّ ما لا يجوز أن يوصف به اللّه تعالى و يستحيل عليه، لا يلزم فى القول بجواز الرؤيه (۲).

لكنّ المتأخرين منهم لمّا رأوا أنّ القول بجواز الرؤيه بالابصار يستحيل فى حقّه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه مختلفه، فقال الامام الرازى:

و قبل الشروع فى الدلاله لا بدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤيه الكشف التامّ، فذلک ممّا لا نزاع فى ثبوته، و إن أردت بها الحاله الّتى نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلک ممّا لا نزاع فى انتقائه -إلى أن قال: - و الجواب أنّا إذا علمنا الشيء حال ما لم نره، ثمّ رأيناه، فإنّا ندرک تفرقه بين الحالين، و تلک التفرقه لا تعود إلى ارتسام الشبح فى

۱- ۱) . الإبانه: ۲۱.

۲- ۲) . اللمع: ۶۱ بتلخيص.

العين و لا إلى خروج الشعاع منها، بل هى عائده إلى حاله أَخرى مسمّاه بالرؤيه، فندّعى أنّ تعلّق هذه الصفه بذات اللّه تعالى جائز. (۱)

و حاصله -كما لخّصه المحقّق الطوسى -: أنّ الحاله الحاصله عند ارتسام الشبح فى العين أو خروج الشعاع منها، المغايره للحاله الحاصله عند العلم، يمكن أن تحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع.

يلاحظ عليه: أنّ الحاله المذكوره إمّا تكون رؤيه بصريّه بالحقيقه، فذلك محال فى حقّه تعالى كما اعترف به الرازى ايضا، و إمّا لا تكون كذلك و إنّما هى مشتركه مع الرؤيه البصريه فى النتيجه، أعنى: المشاهده، فهى راجعه إلى الكشف التام و الرؤيه القلبيه و لا نزاع فيها، قال المحقّق الطوسى: «و يحتاج فى إثبات كون تلك الحاله غير الكشف التام إلى دليل». (۲)

أدلّه امتناع رؤيته تعالى

يدلّ على امتناع الرؤيه وجوه:

۱. إنّ الرؤيه إنّما تصحّ لمن كان مقابلاً -كالجسم -أو فى حكم المقابل -كالصوره فى المرآه -و المقابله و ما فى حكمها إنّما تتحقّق فى الأشياء ذوات الجهه، و اللّه منزّه عنها فلا يكون مرئياً، و إليه أشار مؤلّف الياقوت بقوله: «و لا يصحّ رؤيته، لاستحاله الجهه عليه». (۳)

۱- ۱) . تلخيص المحصل: ۳۱۶.

۲- ۲) . نفس المصدر: ۳۱۸.

۳- ۳) . انوار الملكوت: ۸۲.

۲. إنّ الرؤيه لا تتحقق إلّا بانعكاس الأشعَّه من المرئى إلى أجهزه العين، و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

۳. إنّ الرؤيه بأجهزه العين نوع إشاره إليه بالحدقه، و هى إشاره حسّيه لا تتحقق إلّا بمشار إليه حسّى واقع فى جهه، و اللّه تعالى منزّه عن الجسمانيه و الجهه.

۴. إنّ الرؤيه إمّا أن تقع على الذات كلِّها أو على بعضها، فعلى الأوّل يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهياً، و على الثانى يلزم أن يكون مركّباً ذا أجزاء و أبعاض و الجميع مستحيل فى حقِّه تعالى.

أدلّه القائلين بالجواز

إنّ للقائلين بجواز رؤيته تعالى أدلّه عقليه و نقليه، فمن أدلّتهم العقليه ما ذكره الأشعرى بقوله:

ليس فى جواز الرؤيه إثبات حدث، لأنّ المرئى لم يكن مرئيا لأنّه محدث، و لو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كلّ محدث و ذلك باطل عنده» (۱).

يلاحظ عليه: أنّ الحدوث ليس شرطاً كافياً للرؤيه حتّى تلزم رؤيه كلّ محدث، بل هو شرط لازم يتوقّف على انضمام سائر الشروط الّتى أشرنا إليها و بما أنّ بعضها غير متوفّر فى الموجودات المجرّده المحدثه، لا تقع عليها الرؤيه.

۱- ۱) . اللمع: ۶۱.

و هناک دلیل عقلی استدلّ به مشایخ الأشاعره فی العصور المتأخره، و حاصله أنّ ملاک الرؤیه و المصحّح لها أمر مشترک بین الواجب و الممکن و هو الوجود، قالوا:

إنّ الرؤیه مشترکه بین الجوهر و العرض، و لا بدّ للرؤیه المشترکه من علّه واحده، و هی إمّا الوجود أو الحدوث، و الحدوث لا یصلح للعلّیه لأنّه أمر عدمی، فتعیّن الوجود، فینتج أنّ صحّه الرؤیه مشترکه بین الواجب و الممکن (۱).

و هذا الدلیل ضعیف جدّاً و من هنا لم یتمّ عند المفکّرین من الأشاعره أیضاً، إذ لقائل أن یقول: إنّ الجهه المشترکه للرؤیه فی الجوهر و العرض لیست هی الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقیّد بعدّه قیود، و هی کونه ممکناً، مادّیّاً، یقع فی إطار شرائط خاصّه یستحیل فی حقّه تعالی، و لو کان الوجود هو الملاک التام لصحّه الرؤیه للزم صحّه رؤیه الأفکار و العقائد، و الروحیات و النفسانیات کالقدره و الإراده و غیر ذلک من الأُمور الروحیه الوجودیه الّتی لا تقع فی محل الرؤیه.

استدلال المجوّزین بالکتاب العزیز

استدلّ القائلون بالجواز بآیات من الکتاب العزیز:

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۱۱۵؛ شرح التجرید للقوشجی: ۳۲۹-۳۳۰؛ تلخیص المحصل: ۳۱۷؛ کشف المراد: ۲۳۱؛ قواعد المرام: ۷۸.

۱. قوله تعالی: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ». (۱)

و توضیح الاستدلال: أنّ النظر فی اللّغه جاء بمعنی الانتظار و یستعمل بغیر صله، و جاء بمعنی التفکّر و یستعمل ب(فی) و جاء بمعنی الرأفه و یستعمل ب(اللام) و جاء بمعنی الرؤیه و یستعمل ب(إلی) و النظر فی الآیه موصول ب(إلی) فوجب حمله علی الرؤیه. (۲)

یلاحظ علیه: أنّ النظر المتعدّی ب«إلی» کما یجیء بمعنی الرؤیه، کذلک یجیء کنایه عن التوقّع و الانتظار کما قال الشاعر: وجوه ناظرات یوم بدر إلی الرحمن یأتی بالفلاح

و کقول آخر: إنّی إلیک لما وعدت لناظر نظر الفقیر إلی الغنی الموسر

و قد شاع فی المحاورات: «فلان ینظر إلی ید فلان» یراد أنّه رجل معدم محتاج یتوقّع عطاء الآخر.

و التأمّل فی الآیتین بمقارنتهما بالآیتین الواقعتین فی تلوهما یهدینا إلی أنّ المراد من النظر فی الآیه، هو التوقّع و الانتظار، لا الرؤیه، و إلیک تنظیم الآیات حسب المقابله:

«وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ » و یقابلها قوله تعالی: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ» .

۱- ۱) . القیامه: ۲۲- ۲۳.

۲- ۲) . شرح التجرید للفاضل القوشجی: ۳۳۱.

«إِلىٰ رَبِّهٰا نٰاظِرَةٌ» . و يقابلها قوله تعالى: «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهٰا فٰاقِرَةٌ».

فالفقرتـان الأوليتـان تصـفان النـاس يوم القيامه و أنّهم على طائفتين: طائفه مطيعه و هم ذات وجوه ناضـره، و طائفه عاصـيه و هم ذات وجوه باسـره، ثمّ ذكر لكـلّ منهمـا وصـفاً آخر، فللأُولى أنّهم نـاظره إلى ربّها، و للثانيه أنّهم يظنّون أن يفعل بهم فاقره، أى يتوقّعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم و يقصم ظهورهم.

فالمقـابله بين الفقره الثـالثه و الرابعه تشـهد على المراد من الفقره الثـالثه الّتى مضـادّه للرابعه. و بمـا انّ الفقره الرابعه ظاهره فى أنّ المراد توقُّع العصاه العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقره الثالثه توقع الرحمه و الكرم من اللّه تعالى، لا رؤيته تعالى.

۲. قوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام : «رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ». (۱)

وجه الاستدلال: أنّ الرؤيه لو لم تكن جائزه لكان سؤال موسى جهلاً أو عبثاً. (۲)

و الجـواب عنـه: أنّ التـدبّر فى مجمـوع مـا ورد من الآيـات فى القصّه يـدلّنا على أنّ موسـى عليه السـلام مـا كـان طلب الرؤيه إلّا لتبكيت قومه عنـد مـا طلبوا منه أن يسـأل الرؤيه لنفسه، حتى تحـلّ رؤيته للّه مكـان رؤيتهم، و ذلـك بعـد ما سألوه أن يريهم اللّه جهره لكى يؤمنوا بأنّ اللّه كلّمه، فأخذتهم الصاعقه، فطلب

۱- ۱) . الأعراف: ۱۴۳.

۲- ۲) . تلخيص المحصل: ۳۲۰.

الکلیم منه سبحانه أن یحییهم اللّه تعالی، حتی یدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع الیهم، فلربما قالوا: «إنّک لم تکن صادقاً فی قولک إنّ اللّه یکلّمک، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلک أحیاهم اللّه و بعثهم معه، و إلیک الآیات الوارده فی القصّه:

الف) «وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّی نَرَی اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». (۱)

ب) «یَسْئَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (۲).

ج) «وَ اخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِینَ رَجُلاً لِمِیقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیّایَ أَ تُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا» (۳).

د) «وَ لَمّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ» (۴).

فالآیتان الأُولی و الثانیه تدلّان علی أنّ أهل الکتاب طلبوا من موسی أن یسأل من اللّه تعالی أن یریهم ذاته، فاستحقّوا بسؤالهم هذا العذاب و الدمار فأخذتهم الصاعقه، و الآیه الثالثه تدلّ علی أنّ الّذین اختارهم موسی لمیقات

۱- ۱) . البقره: ۵۵.

۲- ۲) . النساء: ۱۵۳.

۳- ۳) . الأعراف: ۱۵۵.

۴- ۴) . الأعراف: ۱۴۳.

ربّه أخذتهم الرجفه، و لم تأخذهم إلّا بما فعلوه من السفاهه، و الظاهر أنّ المراد منها هو سؤال الرؤيه المذكور فى الآيتين المتقدّمتين، و المقصود من الرجفه، هى رجفه الصاعقه، كما عبّر عن هلاكه قوم صالح تاره بالرّجفه (۱) و أُخرى بالصّاعقه. (۲)

و بما أنّه لم يكن لموسى مع قومه إلّا ميقات واحد، كان الميقات فى الآيه الثالثه نفس الميقات الوارد فى الآيه الرابعه، ففى هذا الميقات وقع السؤالان، غير إنّ سؤال الرؤيه عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤيه لنفسه، و القوم سألوا الرؤيه حقيقه و موسى سألها تبكيتاً لقومه و إسكاتاً لهم، يدلّ على ذلك أنّه لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أىّ لوم و عتاب أو مؤاخذه و عذاب بل اكتفى تعالى بقوله:

«لَنْ تَرانِی».

۳. قوله تعالى –فيما أجاب موسى عند سؤال الرؤيه لنفسه –:

«وَ لٰکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکٰانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی». (۳)

وجه الاستدلال: «انّه تعالى علّق الرؤيه على استقرار الجبل و هو ممكن و المعلّق على الممكن ممكن، فالرؤيه ممكنه». (۴)

يلاحظ عليه: أنّ المعلَّق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده

۱– ۱) . لاحظ: الأعراف: ۷۸.

۲– ۲) . لاحظ: حم السجده: ۱۷.

۳– ۳) . الأعراف: ۱۴۳.

۴– ۴) . تلخيص المحصل: ۳۱۹؛ شرح التجريد للقوشجى: ۳۲۹.

و تحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، و المفروض انّه لم يستقرّ بعد التجلّى، كما قال تعالى:

«فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً». (۱)

أضف إلى ذلك أنّ المذكور فى الآيه هو استقرار الجبل فى حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه، و من المعلوم استحاله استقراره فى تلك الحاله، و إليه اشار المحقّق الطوسى بقوله: «و تعليق الرؤيه باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان». (۲)

الرؤيه فى روايات اهل البيت عليهم السلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام على عليه السلام فى التوحيد و ما أُثر عن أئمه العتره الطاهره عليهم السلام يقف على أنّ مذهبهم فى ذلك امتناع الرؤيه، فعلى من أراد الوقوف على كلمات الإمام على عليه السلام أن يراجع نهج البلاغه، و على كلمات سائر أئمه اهل البيت عليهم السلام أن يراجع الكافى لثقه الإسلام الكلينى و التوحيد للشيخ الصدوق. (۳)

ثمّ إنّهم عليهم السلام رغم تأكيدهم على إبطال الرؤيه الحسّيه البصريّه صرّحوا على إمكان الرؤيه القلبيّه، فهذا هو الإمام على عليه السلام حينما سأله ذعلب اليمانى

۱- ۱) . الأعراف: ۱۴۳.

۲- ۲) . كشف المراد: ۲۳۱؛ تلخيص المحصل: ۳۱۹.

۳- ۳) . الكافى، ج ۱، باب إبطال الرؤيه؛ التوحيد، الباب الثامن. و يراجع أيضاً بحار الأنوار، ج ۴، باب نفى الرؤيه و تأويل الآيات فيها.

هل رأيت ربّک یا أمیر المؤمنین؟ فقال علیه السلام : «أ فأعبد ما لا أری؟! فقال: و کیف تراه؟ فقال: «لا تدرکه العیون بمشاهده العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان». (۱)

و هکذا أجاب علیه السلام سؤال حبر من الیهود حینما سأله بنفس ذلک السؤال. (۲)

و روی الصدوق بسنده عن عبد اللّه بن سنان عن أبیه، قال:

حضرت أبا جعفر علیه السلام فدخل علیه رجل من الخوارج، فقال له: یا أبا جعفر أی شیء تعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأیته؟ قال: «لم تراه العیون بمشاهده العیان و لکن رأته القلوب بحقائق الإیمان». (۳)

إلی غیر ذلک من الروایات، و أمّا البحث عن حقیقه تلک الرؤیه القلبیه الّتی هی غیر الرؤیه البصریّه الحسّیه، فلیطلب من مظانّه.

۱- ۱) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۷۹.

۲- ۲) . لاحظ: التوحید للصدوق: الباب ۸ الحدیث ۶.

۳- ۳) . المصدر السابق: الحدیث ۵.

الباب الرابع:فی مباحث العدل و الحکمه

اشاره

و فیه اثنا عشر فصلاً:

۱. تعریف العدل و الحکمه و دلائلهما؛

۲. التحسین و التقبیح العقلیّان؛

۳. أفعال اللّه سبحانه معلّله بالغایات؛

۴. المصائب و الشرور و حکمته تعالی؛

۵. التکلیف بما لا یطاق قبیح؛

۶. وجوب اللطف عند المتکلّمین؛

۷. الجبر و الکسب؛

۸. نظریه التفویض؛

۹. أمر بین الأمرین؛

۱۰. شبهات و ردود؛

۱۱. القضاء و القدر؛

۱۲. حقیقه البداء.

ص: ۱۵۵

الفصل الأوّل:تعريف الحكمه و العدل و دلائلهما:تعريف الحكمه

اشاره

أصل الحكمه الحكم و هو المنع، قال ابن فارس:

الحاء و الكاف و الميم اصل واحد و هو المنع و اوّل ذلك الحكم و هو المنع من الظّلم و سمّيت حكمه الدابّه لأنّها تمنعها، يقال: حكمت الدابّه و أحكمتها، و يقال: حكمت السّفيه و أحكمته، إذا أخذت على يديه و الحكمه هذا قياسها، لأنّها تمنع من الجهل و تقول: حكّمت فلاناً تحكيماً: منعته عمّا يريد. (۱)

و قد أطلقت الحكمه على العدل، و العلم و الحلم، و النبوّه و ما يمنع من الجهل، و كل كلام موافق للحقّ، و وضع الشیء فی موضعه و صواب الأمر و سداده. (۲)

و قد عرّف الراغب الأصفهانی الحكمه ب«إصابه الحقّ بالعلم و العقل» ثمّ قال:

ص :۱۵۷

۱- ۱) . معجم المقاييس فی اللغه: ۲۷۷.

۲- ۲) . اقرب الموارد: ۱ / ۲۱۹.

فالحكمه من اللّه تعالى معرفه الأشياء و إيجادها على غايه الإحكام، و من الإنسان معرفه الموجودات و فعل الخيرات. (۱)

ثمّ إنّ الحكمه فى اصطلاح المتكلّمين قد تكون وصفاً للعلم و قد تكون وصفاً للفعل، و يفسّر الأوّل بأفضل العلم و أكمله، و يفسّر الثانى بإتقان الفعل و تنزّهه عمّا لا ينبغى. قال الرازى (۲):

فى الحكيم وجوه: الأوّل: إنّه فعيل بمعنى مفعل كأليم بمعنى مؤلم. و معنى الإحكام فى حقّ اللّه تعالى فى خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها، و حسن التقدير لها، قال تعالى: «الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». (۳)

ليس المراد الحسن الرائق فى المنظر و إنما المراد منه حسن التدبير فى وضع كلّ شىء موضعه بحسب المصلحه، و هو المراد بقوله:

«وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً» (۴).

الثانى: إنّ الحكمه عباره عن معرفه أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم.

ص: ۱۵۸

۱- ۱) . المفردات فى غريب القرآن: ۱۲۷.

۲- ۲) . شرح أسماء اللّه الحسنى: ۲۷۹ - ۲۸۰.

۳- ۳) . السجده: ۷.

۴- ۴) . الفرقان: ۲.

الثالث: الحکمه عباره عن کونه مقدّساً عن فعل ما لا ینبغی.

قال تعالی: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمٰا خَلَقْنٰاکُمْ عَبَثاً» (۱).

و الحاصل: أنّ الحکمه إما وصف للعلم و إمّا وصف للفعل. فالأوّل هو الحکمه العلمیه، و الثانی الحکمه العملیه أو الفعلیه، و الحکمه العلمیه راجعه إلی علمه تعالی بذاته و بفعله و هی من الصفات الثبوتیه الذاتیه، و قد تقدّم الکلام فیها من الباب الأوّل. و الّذی یراد بالبحث فی هذا الباب الحکمه الفعلیه بمعنییه و هما: الإحکام فی خلق العالم و تدبیره و تنزّه أفعاله تعالی عمّا لا ینبغی من الجهاله و السفاهه.

تعریف العدل:

للعدل فی معاجم اللّغه إطلاقات أو معانٍ کالقصد فی الأمور، و التعادل و التساوی، و الاستواء و الاستقامه، و التوسط بین طرفی الإفراط و التفریط (۲). و المعنی الجامع بینها هو وضع کل شیء فی موضعه المناسب له. و إلیه أشار الإمام علی علیه السلام بقوله: «العدل یضع الامور موضعها». (۳)

توضیح ذلک: أنّ لکلّ شیء وضعاً خاصّاً یقتضیه إمّا بحکم العقل، أو بنصّ الوحی و باعتبار المصالح الکلیه و الجزئیه فی نظام الکون، فالعدل هو رعایه ذلک الوضع و عدم الانحراف إلی جانب الإفراط و التفریط.

ص: ۱۵۹

۱- ۱) . المؤمنون: ۱۱۵؛ لاحظ: شرح أسماء اللّه الحسنی: ۲۷۹ - ۲۸۰.

۲- ۲) . انظر، المصباح المنیر: ۱ / ۵۱-۵۲؛ اقرب الموارد: ۲ / ۷۵۳؛ المفردات فی غریب القرآن: ۳۲۵.

۳- ۳) . نهج البلاغه: الحکمه ۴۳۷.

نعم موضع كـل شـيء بحسـبه، ففى نظـام الطبيعه بوجه، و فى المجتمع البشـرى بوجه آخر، و بلحـاظ اختلاـف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيانها، إلّا أنّ موارد العدل بالنسبه إلى اللّه تعالى يجمعها أقسام ثلاثه:

١. العـدل التكوينى: و هو إعطـاؤه تعـالى كـلّ موجود ما يسـتحقه و يليق به من الوجود، فلا يهمل قابليه، و لا يعطّل اسـتعداداً فى مجال الإفاضه و الإيجاد.

٢. العـدل التشـريعى: و هو أنّه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان و سـعادته، و به قوام حياته الماديّه و المعنويه، و الدنيويه و الاخرويه، كما انّه لا يكلّف نفساً فوق طاقتها.

٣. العـدل الجزائى: و هو أنّه تعالى لا يساوى بين المصـلح و المفسـد، و المؤمن و الكافر فى مقام الجزاء بل يجزى كلَّ إنسان بما كسب، فيجزى المحسن بالإحسـان و الثواب، و المسـىء بالعقـاب. كمـا أنّه تعـالى لاـ يعـاقب عبـداً على مخالفه التكاليف إلّا بعد البيان و الإبلاغ.

الملازمه بين الحكمه و العدل

إنّ الحكمه الفعليه و العدل متلازمان، فإنّ لازم إتقان الفعل و إحكامه كونه واقعاً فى موضـعه اللائق به، كما أنّ لازم كون الفعل واقعا فى موضعه المناسب كونه محكماً و متقناً. و من هنا نرى أنّ المتكلّمين يردفون العدل بالحكمه فى أبحاثهم. قال عبد الجبّار المعتزلى:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا

يفعل القبيح أو لا يختاره و لا يخلّ بما هو واجب عليه، و أنّ أفعاله كلّها حسنه». (۱)

و قال الشيخ المفيد:

«العدل الحكيم هو الّذى لا يفعل قبيحا و لا يخلّ بواجب». (۲)

و قال سديد الدين الحمصى:

«الكلام فى العدل، كلام فى أفعاله تعالى، و أنّها كلّها حسنه، و تنزيهه عن القبائح و عن الإخلال بالواجب فى حكمته». (۳)

دلائل عدله تعالى و حكمته

إنّ العدل و الحكمه من الأوصاف الكماليه، و اللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات واجد جميع الكمالات الوجوديه، و منزّه عن كلّ نقص و قبح. فواجب الوجود تعالى، يعلم من ذاته كلّ شىء من الأشياء بعلله و أسبابه، و يفعل النظام الأتم لغايه حقيقته يلزمه، فهو حكيم فى علمه و فعله، فهو الحكيم المطلق. (۴)

و يدلّ على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى. أنّ القبح فى الفعل كالظلم، و العبث و نحو ذلك، إمّا ناشئ عن جهل الفاعل بجهات الحسن و الإتقان.

۱- ۱) . شرح الأُصول الخمسه: ۲۰۳.

۲- ۲) . النكت الاعتقاديه: ۲۷.

۳- ۳) . المنقذ من التقليد: ۱ / ۱۵۰.

۴- ۴) . الأسفار الأربعه: ۶ / ۳۶۸.

و إما ناشئ عن حاجته إلى ذلك. و اللّه سبحانه عالم بكلّ شيء كما أنّه غنيّ بالذات. و إليه أشار المحقق الطوسي بقوله: «و استغناؤه و علمه يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى». (۱)

و نصوص الكتاب و السنّه فی عدله تعالی و حکمته متضافره. قال سبحانه:

«شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ». (۲)

قوله «قائماً» إمّا حال من اسم اللّه تعالی مؤكّده، و إمّا حال من «هُوَ» فی قوله: «لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ» و المراد من قیامه بالقسط إمّا مطلق یشمل جمیع مراتب القسط (فی التکوین و التشریع و الجزاء) و إمّا یختص بالقسط التکوینی کما اختاره بعضهم. (۳)

و قال تعالی: «وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَهِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً». (۴)

هذا ناظر إلی عدله تعالی فی مقام الحساب و الجزاء.

و ممّا یدلّ علی عدله تعالی فی التشریع قوله سبحانه: «لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها». (۵) و قوله سبحانه:

ص: ۱۶۲

۱- ۱) . كشف المراد: ۴۲۰.

۲- ۲) . آل عمران: ۱۸.

۳- ۳) . انظر، مجمع البيان: ۲ / ۴۲۰.

۴- ۴) . الأنبياء: ۴۷.

۵- ۵) . المؤمنون: ۶۲.

«لَقَدْ أَرْسَلْنٰا رُسُلَنٰا بِالْبَيِّنٰاتِ وَ أَنْزَلْنٰا مَعَهُمُ الْكِتٰابَ وَ الْمِيزٰانَ لِيَقُومَ النّٰاسُ بِالْقِسْطِ». (۱)

و قال الإمام على عليه السلام : «العدل أن لا تتّهمه». (۲)

و فسّره الإمام الصادق عليه السلام بقوله: و أمّا العدل فإن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه». (۳)

و قال أمير المؤمنين عليه السلام :

«و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته... فظهرت البدائع الّتى أحدثتها آثار صنعته و أعلام حكمته.... قدّر ما خلق فأحكم تقديره، ... بدايا خلائق أحكم صنعها...». (۴)

۱- ۱) . الحديد: ۲۵.

۲- ۲) . نهج البلاغه: الحكمه ۴۷۰.

۳- ۳) . التوحيد للشيخ الصدوق: الباب ۵، الحديث ۱.

۴- ۴) . نهج البلاغه: الخطبه ۹۱.

الفصل الثانی:التحسین و التقبیح العقلیان

اشاره

قد تقدّم أنّ العدل الحکیم هو الّذی لا یفعل القبیح و لا یُخلُّ بالحسن، و التصدیق بثبوت هذه الصفه للباری تعالی مبنیٌّ علی القول بالتحسین و التقبیح العقلیین، فإنّ مفاد تلک المسأله: أنّ هناک أفعالاً یدرک العقل کونها حسنه أو قبیحه، و یدرک أنّ الغنیّ بالذّات منزّه عن الاتصاف بالقبیح و فعل ما لا ینبغی، و من هنا یلزمنا البحث عن تلک المسأله علی ضوء العقل و الکتاب العزیز فنقول:

ذهبت العدلیه إلی أنّ هناک أفعالاً یدرک العقل من صمیم ذاته و من دون استعانه من الشرع أنّها حسنه و أفعالاً أخری یدرک أنّها قبیحه کذلک؛ و قالت الأشاعره: لا حکم للعقل فی حسن الأشیاء و قبحها، فلا حسن إلّا ما حسّنه الشارع و لا قبیح إلّا ما قبّحه؛ و النزاع بین الفریقین دائر بین الإیجاب الجزئی و السلب الکلّی، فالعدلیه یقولون بالأوّل و الأشاعره بالثانی.

ص :۱۶۵

ملاكات الحسن و القبح

لا شكّ أنّ للحسن و القبح معنى واحداً، و إنّما الكلام فى ملاك كون الشىء حسناً أو قبيحاً، و هو يختلف بإختلاف الموارد، فقد ذكر للحَسَن و القبيح ملاكات و هى:

١. ملائمه الطبع و منافرته: فالمشهد الجميل بما أنّه يلائم الطبع حسن، كما أنّ المشهد المخوف بما أنّه منافر للطبع قبيح، و مثله الطعام اللّذيذ و الصوت الناعم، فإنّهما حسنان، كما أنّ الدواء المرّ و نهيق الحمار قبيحان.

٢. موافقه الغرض و المصلحه و مخالفتهما: و الغرض و المصلحه إمّا شخصيان و إمّا نوعيان، فقتل عدوّ الإنسان يعدّ حسناً عنده لأنّه موافق لغرضه، و لكنّه قبيح لأصدقاء المقتول و أهله، لمخالفته لأغراضهم و مصالحهم الشخصيه، هذا فى المجال الشخصى، و أمّا فى المجال النوعى، فإنّ العدل بما أنّه حافظ لنظام المجتمع و مصالح النوع فهو حسن و بما أنّ الظلم هادم للنظام و مخالف لمصلحه النوع فهو قبيح.

٣. كون الشىء كمالاً للنفس أو نقصاناً لها: كالعلم و الجهل، فالأوّل زين لها و الثانى شين، و مثلهما الشجاعه و الجبن، و غيرهما من كمالات النفس و نقائصها.

٤. ما يوجب مدح الفاعل و ذمّه عند العقل: و ذلك بملاحظه الفعل من حيث إنّه مناسب لكمال وجودى للموجود العاقل المختار أو نقصان له،

فیستقلّ العقل بحسنه و وجوب فعله، أو قبحه و وجوب ترکه و هذا کما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فیحکم بحسنه و جزاء الإحسان بالإساءه فیحکم بقبحه، فالعقل فی حکمه هـذا لا یلاحظ سوی أنّ بعض الأفعال کمال للموجود الحیّ المختار و بعضها الآخر نقص له، فیحکم بحسن الأوّل و قبح الثانی.

تعیین محلّ النزاع

لاـ نزاع فی الحسن و القبح بالملاـک الأـوّل و الثالث، و هو واضـح، و کـذلک فی الحسن و القبـح بملاک الغرض و المصـلحه الشخصـیین، و أمّـا الغرض و المصـلحه النوعیـان فـإنّ کـثیراً من البـاحثین عن التحسـین و التقبیـح العقلیین یعلّلون حسن العـدل و الإحسان، و قبح الظلم و العدوان، باشـتمال الأوّل علی مصـلحه عامّه و الثانی علی مفسده کذلک. و هذا الملاک فی الحقیقه من مصادیق الملاک الرابع کما لا یخفی. إذ ربما یکون مـدح الفاعل علی فعل و ذمّه علی فعل لغایه المصالـح و المفاسد النوعیه. و الإتیان بالفعل و ترکه بهذه الغایه یعدّ کمالاً و نقصاناً للفاعل. و هذا المعنی الأخیر هو محلّ النزاع بین المثبتین و النافین.

دلائل المثبتین و النافین

أ. دلائل المثبتین: استدلّ القائلون بالتحسین و التقبیح العقلیین بوجوه عدیده نکتفی بذکر وجهین منها:

ص: ۱۶۷

الدلیل الاوّل: و هو ما أشار إلیه المحقّق الطوسی بقوله: «و لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». (۱)

توضیحه: أنّ الحسن و القبح لو کانا بحکم العقل، بحیث کان العقل مستقلاً فی إدراک حسن الصدق و قبح الکذب فلا اشکال فی أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، و ما أخبر عن قبحه قبیح، لحکم العقل بأنّ الکذب قبیح و الشارع منزّه عن ارتکاب القبیح.

و أمّا لو لم یستقلّ العقل بذلک، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا یمکن لنا الجزم بکونه صادقاً فی کلامه حتی نعتقد بمضمون أخباره و نستکشف منه حسن الفعل أو قبحه، و ذلک لاحتمال عدم صدق الشارع فی أخباره، فإنّ الکذب حسب الفرض لم یثبت قبحه بعدُ و إثبات قبح الکذب بإخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدلیل الثانی: و هو ما ذکره العلّامه الحلّی بقوله:

لو کان الحسن و القبح باعتبار السمع لا- غیر لما قبح من اللّه تعالی شیء (۲) و لو کان کذلک لما قبح منه تعالی إظهار المعجزات علی ید الکاذبین، و تجویز ذلک یسدّ باب معرفه النبوّه، فإنّ أیّ نبیّ أظهر المعجزه عقیب إدّعاء النبوّه لا- یمکن تصدیقه مع تجویز إظهار المعجزه علی ید الکاذب فی دعوی النبوّه (۳).

۱- ۱) . کشف المراد: ۴۱۸.
۲- ۲) . لما تقدّم فی الدلیل الأوّل من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.
۳- ۳) . نهج الحق و کشف الصدق: ۸۴.

و العجب أنّ الفضل بن روزبهان الأشعری حاول الإجابه عن هذا الدليل بقوله:

عدم إظهار المعجزه على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عاده اللّه الجاری مجری المحال العادی بذلک (۱).

فعند ذلک لا ینسدّ باب معرفه النبوه لأنّ العلم العادی حاکم باستحاله هذا الإظهار.

یلاحظ علیه: أنّه من أین وقف علی تلک العاده و أنّ اللّه لا یجری الإعجاز علی ید الکاذب؟ و لو کان التصدیق متوقّفاً علی إحرازها لزم أن یکون المکذّبون بنبوّه نوح أو من قبله و من بعده معذورین فی إنکارهم لنبوّه الأنبیاء، إذ لم تثبت عندهم تلک العاده، لأنّ العلم بها إنّما یحصل من تکرّر رؤیه المعجزه علی ید الصادقین دون الکاذبین.

ب. أدلّه النافین

الدلیل الأوّل: قالوا: لو کان العلم بحسن الإحسان و قبح العدوان ضروریاً لما وقع التفاوت بینه و بین العلم بأنّ الواحد نصف الاثنین، لکنّ التالی باطل بالوجدان.

و یلاحظ علیه اوّلاً: أنّه یجوز التفاوت فی الادراکات البدیهیه،

---

۱ - ۱) . دلائل الصدق: ۱ / ۳۶۹، ثمّ إنّ هناک أدلّه أخری لإثبات عقلیه الحسن و القبح طوینا الکلام عنها لرعایه الاختصار، للطالب أن یراجع الإلهیات: ۱ / ۲۴۶.

فالأوّليات متقـدمه على المشاهـدات و هى على الفطريات و هكـذا، فوجود التفاوت بين البـديهيات لا ينافى بـداهتها، و إليه أشار المحقق الطوسى بقوله:

«و يجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور». (۱)

و ثانياً: نفى كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بـديهيّاً لا يـدلّ على نفى كونه عقلياً، فانّ نفى الأخصّ لا يدلّ على نفى الأعم، فمن الجـائز أن يكون العقل مسـتقلّاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل و النظر، فعلى فرض قبول ما ادّعى من التفاوت لا يجـدى المنكر شيئاً.

الـدليل الثانى: لو كان الحسن و القبـح عقليين لما اختلفا، أى لما حسن القبيـح و لما قبـح الحسن، و التالى باطل، فإنّ الكـذب قد يحسن و الصدق قد يقبح، و ذلك فيما إذا تضمّن الكذب إنقاذ نبىّ من الهلاك و الصدق إهلاكه.

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً و لا حسناً عند ما استفيد به عصمه دم نبىّ عن ظالم يقصد قتله. (۲)

و الجواب عنه: أنّ كلًا من الكـذب فى الصوره الاُولى و الصـدق فى الصوره الثانيه على حكمه من القبـح و الحسن، إلّا أنّ ترك إنقاذ النبىّ أقبـح من الكـذب، و إنقاذه أحسن من الصـدق، فيحكم العقل بترك الصدق و ارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرجح قبيح عند العقل.

ص: ۱۷۰

۱- ۱) . كشف المراد: ۲۳۶.

۲- ۲) . شرح التجريد للقوشجى: ۳۳۹.

الدليل الثالث: إنّ القول بالتحسين و التقبيح العقليين دخاله فی شئون ربّ العالمين الّذی هو مالك كل شیء حتی العقل، فله أن يتصرّف فی ملكه كيف يشاء، و لازم القول بأنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال و قبحه تحديد لملكه و قدرته سبحانه.

و يردّه أنّ العقل ليس فارضاً علی اللّه تعالی شيئاً و إنّما هو كاشف عن القوانين السائده علی أفعاله تعالی، فالعقل يطالع اوّلاً صفات اللّه الكماليه كالغنی الذاتی، و العلم و القدره الذاتيين، ثمّ يستنتج منها تنزّهه عن ارتكاب القبائح، و هذا كما أنّ العقل النظری يكشف عن القوانين السائده علی نظام الكون و عالم الطبيعه.

و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدلّ به القائلون بنفی التحسين و التقبيح العقليين و لا نری حاجه فی ذكرها و بيان وجوه الخلل فيها. (۱)

التحسين و التقبيح فی الكتاب العزيز

إنّ التدبُّر فی آيات الذّكر الحكيم يعطی أنّه يسلّم استقلال العقل بالتحسين و التقبيح خارج إطار الوحی ثمّ يأمر بالحسن و ينهی عن القبيح، و إليك فيما يلی نماذج من الآيات فی هذا المجال:

۱. «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِی الْقُرْبی وَ يَنْهی عَنِ

ص: ۱۷۱

۱- ۱) . إن شئت الوقوف التّام علی مجموع دلائل الأشاعره راجع القواعد الكلاميّه، بقلم المؤلّف: ۷۰ -۸۳ .

اَلْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکَمْ لَعَلَّکَمْ تَذَکَّرُونَ». (۱)

۲. «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ». (۲)

۳. «یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ». (۳)

فهذه الآیات تعرب بوضوح عن أنّ هناک أُموراً توصف بالعدل و الإحسان و المعروف و الفحشاء و المنکر و البغی قبل تعلّق الأمر و النهی بها، و أنّ الإنسان یجد اتّصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صمیم ذاته و لیس عرفان الإنسان بها موقوفاً علی تعلّق الشرع، و إنّما دور الشرع هو تأکید إدراک العقل بالأمر بالحسن و النهی عن القبیح و بیان ما لا یستقلّ العقل فی إدراک حسنه و قبحه، و تدلّ علی ما تقدّم بأوضح دلاله الآیه التالیه:

۴. «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (۴)

فإنّ الظاهر من الآیه أنّ المشرکین کانوا عارفین بقبح أفعالهم و أنّها من الفحشاء و لکنّهم حاولوا توجیه تلک الأفعال الشنیعه إمّا بکونها إبقاءً لسیره آبائهم و هم کانوا یحسّنون ذلک، و إمّا بکونها ممّا أمر بها اللّه سبحانه و لکنّ اللّه تعالی یخطّئهم فی ذلک و یقول إنّ اللّه لا یأمر بالفحشاء کما یخطّئهم فی اتّباعهم سیره آبائهم بقوله:

۱- ۱) . النحل: ۹۰.

۲- ۲) . الأعراف: ۳۳.

۳- ۳) . الأعراف: ۱۵۷.

۴- ۴) . الأعراف: ۲۸.

«أَ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لاَ يَهْتَدُونَ». (۱)

۵. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِی الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ». (۲)

۶. «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ » (۳).

۷. «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلاَّ الْإِحْسَانُ» (۴).

و هـذه الآيات تـدلّ على أنّه سـبحانه اتّخذ وجدان الإنسان سـنداً لقضائه فيما تسـتقلّ به عقليته، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسويه عنـد الجزاء بين المفسد و المصـلح و الفاجر و المؤمن و المسـلم و المجرم، كما أنّه يدرك كذلك حسن جزاء الإحسان بالإحسـان، و هـذا الإدراك الفطرى هو السـند فى حكم العقـل بوجوب يوم البعث و الحساب كى يفصل بين الفريقين و يجزى كلّ منهما بما يقتضيه العدل و الإحسان الإلهى.

ص: ۱۷۳

۱- ۱) . البقره: ۱۷۰.

۲- ۲) . ص: ۲۸.

۳- ۳) . القلم: ۳۶ -۳۷.

۴- ۴) . الرحمن: ۶۰.

الفصل الثالث:أفعال اللّه سبحانه معلَّله بالغايات

اشاره

من مظاهر عـدله تعالى و حكمته تنزيه أفعاله سـبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغايات و الأغراض، و هـذه المسأله من المسائل الّتى تشاجرت فيها العدليه و الأشاعره، فالأُولى على الإيجاب و الثانيه على السلب.

و اسـتدلّت العدليه على مدّعاهم بأنّ خلوَّ الفعل عن الغايه و الغرض يعدّ لغواً و عبثاً و هو من القبائح العقليه، و اللّه تعالى منزَّه عن القبائح فلا بدّ أن تكون أفعاله مقترنه بأغراض و معلَّله بغايات.

و المهمّ فى هذا المجال، التحقيق حول دلائل الأشاعره على إنكار كون أفعاله تعالى معلّله بالغايات، و أمّا دليل نظريه العدليه فهو واضح، لأنّ هذه المسأله -كما تقدّم -من فروع مسأله التحسين و التقبيح العقليّين فنقول:

استدلّت الأشاعره على مذهبهم بأنّه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل الاّ ما هو أصلح له من عدمه و هو معنى الكمال. (۱)

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۲۰۲ -۲۰۳.

یلاحظ علیه: أنّ الأشاعره خلطوا بین الغرض الراجع إلی الفاعل، و الغرض الراجع إلی فعله، فالاستکمال لازم فی الأوّل دون الثانی، و القائل بکون أفعاله معلّله بالأغراض و الغایات و الدواعی و المصالح، إنّما یعنی بها الثانی دون الأوّل.

توضیح ذلک: أنّ العلّه الغائیه فی أفعال الفواعل البشریه هی السّبب لخروج الفاعل عن کونه فاعلاً بالقوّه إلی کونه فاعلاً بالفعل، فهی متقدّمه علی الفعل صوره و ذهناً و مؤخّره عنه وجوداً و تحقّقاً، و لا تتصوّر العلّه الغائیه بهذا المعنی فی ساحته تعالی، لغناه المطلق فی مقام الذات و الوصف و الفعل، فلا یحتاج فی الإیجاد إلی شیء وراء ذاته، و إلّا لکان ناقصاً فی مقام الفاعلیه مستکملاً بشیء وراء ذاته و هو لا یجتمع مع غناه المطلق، و لکن نفی العلّه الغائیه بهذا المعنی لا یستلزم أن لا یترتّب علی فعله مصالح و حِکَم ینتفع بها العباد و ینتظم بها النظام، و ذلک لأنّه سبحانه فاعل حکیم، و الفاعل الحکیم لا یختار من الأفعال الممکنه إلّا ما یناسب ذلک، و لا یصدر منه ما یضادّه و یخالفه. (۱)

القرآن و أفعاله سبحانه الحکیمه

و العجب من غفله الأشاعره من النصوص الصریحه فی هذا المجال، یقول سبحانه: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ». (۲)

۱- ۱) . و إلی ذلک أشار المحقّق الطوسی بقوله: «و نفی الغرض یستلزم العبث و لا یلزم عوده إلیه» کشف المراد، المقصد ۳، الفصل ۳، المسأله ۴.

۲- ۲) . المؤمنون: ۱۱۵.

و قال: «وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا لاٰعِبِينَ». (۱)

و قال: «وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا بٰاطِلاً ذٰلِکَ ظَنُّ الَّذِينَ کَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ کَفَرُوا مِنَ النّٰارِ». (۲)

و قال: «وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّٰ لِيَعْبُدُونِ». (۳)

مذهب الحکماء فی أفعاله تعالی

ربّما يتوهّم اتّفاق رأی الحکماء مع الأشاعره فی نفی الغايه و الغرض عن أفعاله تعالی، و لکنّه خطأ محض، قال صدر المتألهين:

إنّ الحکماء ما نفوا الغايه و الغرض عن شیء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فی فعله المطلق (۴) و فی فعله الأوّل غرضاً زائداً علی ذاته تعالی، و أمّا ثوانی الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيّده فأثبتوا لکلّ منها غايه مخصوصه کيف و کتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها.... (۵)

۱- ۱) . الدخان: ۳۸.

۲- ۲) . ص: ۳۷.

۳- ۳) . الذاريات: ۵۶.

۴- ۴) . المراد من فعله المطلق العالم الإمکانی إذا لوحظ جمله واحده، و المراد من فعله الأوّل الصّادر الأول.

۵- ۵) . الأسفار: ۷ / ۸۴.

الفصل الرابع:المصائب و الشرور و حکمته تعالی

اشاره

إنّ اللّه سبحانه خلق السّماوات و الأرض و ما بینهما لمصلحه الإنسان و انتفاعه بها فی معیشته، مع انّ المصائب و البلایا تنافی هذه الغایه و تضادّها، و الفاعل الحکیم لا یصنع ما یضادّ غرضه. أضف إلی ذلک أنّ مقتضی رحمه اللّه الواسعه رفع المصائب و دفع الشرور الواقعه فی عالم الطبیعه کی لا تصعب المعیشه علی الإنسان و تکون له هنیئه مریئه بلا جزع و مصیبه.

و الإجابه عن هذه الشبهه تبتنی علی بیان أُمور:

الأوّل: المصالح النوعیّه راجحه علی المصالح الفردیه

لا۔ شکّ أنّ الحیاه الإنسانیه حیاه اجتماعیه، فهناک مصالح و منافع فردیه، و أخری نوعیه اجتماعیه، و العقل الصریح یرجّح المصالح النوعیه علی المنافع الفردیه، و علی هذا فما یتجلّی من الظواهر الطبیعیه لبعض الأفراد فی صوره المصیبه و الشرّ، هو فی عین الوقت تکون متضمّنه لمصلحه النوع و الاجتماع، فالحکم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافی مصلحه

الإنسـان، ينشـأ من التفـات الإنسـان إليها من منظار خاص و التجاهل عن غير نفسه فى العالم، من غير فرق بين من مضـى فى غابر الزمان و من يعيش فى الحاضر فى مناطق العالم أو سوف يأتى و يعيش فيها.

الثانى: ضآله علم الإنسان و محدوديته

إنّ علم الإنسان المحدود هو الّذى يدفعه إلى أن يقضـى فى الحوادث بتلك الأقضيه الشاذّه، و لو وقف على علمه الضئيل و نسبه علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقرى قائلاً: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً». (۱)

و لأذعن بقوله تعالى: «وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاّ قَلِيلاً» (۲).

و ما أشـبه الإنسان فى حكمه بأنّ المصائب شـرور محضه للإنسان ليس لها دور فى مصالحه بعابر سبيل يرى جرّافه تحفر الأرض، أو تهـدم بنـاء مثيره الغبـار و التراب فى الهواء، فيقضـى من فوره بأنّه عمل ضارّ و شـرّ، و هو لا يـدرى بأنّ ذلك يتمّ تمهيـداً لبناء مستشـفى كبير يسـتقبل المرضـى و يعالـج المصـابين و يهيّئ للمحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجه و التمريض. و لو وقف على تلـك الأهـداف النبيله لقضـى بغير مـا قضـى، و لوصف ذلـك التهـديم بأنّه خير و أنّه لا ضـير فيما يحصل من ضوضاء الجرّافه و تصاعد الغبار.

۱- ۱) . آل عمران: ۱۹۱.

۲- ۲) . الإسراء: ۸۵.

الثالث: الغفله عن القيم الإنسانيه العليا

ليست الحياه الإنسانيه حياه مادّيه فقط، بل للإنسان حياه روحيه معنويه، و لا شكّ أنّ الفلاح و السّعاده فی هذه الحیاه، هی الغایه القصویٰ من خلق الإنسان، و مفتاح الوصول إلی تلک الغایه هو العباده و الخضوع للّه سبحانه، و علی هذا الأساس فالحوادث الّتی توجب اختلالاً ما فی بعض شئون الحیاه المادّیه ربما تکون عاملًا أساسیاً لاتّجاه الإنسان إلی اللّه سبحانه کما قال سبحانه:

«فَعَسیٰ أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ یَجْعَلَ اللّٰهُ فِیهِ خَیْراً کَثِیراً». (۱)

کما سیوافیک بیان ذلک.

الرابع: المصائب ولیده الذنوب و المعاصی

اشاره

القرآن الکریم یعدّ الإنسان مسئولاً عن کثیر من الحوادث المؤلمه و الوقائع الموجعه فی عالم الکون، قال سبحانه:

«ظَهَرَ الْفَسٰادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمٰا کَسَبَتْ أَیْدِی النّٰاسِ». (۲)

و قال سبحانه:

«وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُریٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنٰا عَلَیْهِمْ بَرَکٰاتٍ مِنَ السَّمٰاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لٰکِنْ کَذَّبُوا فَأَخَذْنٰاهُمْ بِمٰا کٰانُوا یَکْسِبُونَ». (۳)

ص: ۱۸۱

۱- ۱) . النساء: ۱۹.

۲- ۲) . الروم: ۴۱.

۳- ۳) . الأعراف: ۹۶.

و قال سبحانه:

«وَ مٰا أَصٰابَكُمْ مِنْ مُصِيبَهٍ فَبِمٰا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ». (۱)

إلی غیر ذلک من الآیات الدالّه علی أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعیاً فی البلایا و الشرور الطبیعیه و الاجتماعیه، و لکنّ الإنسان إذا أصابته مصیبه و کارثه یعجل من فوره، و بدل أن یرجع إلی نفسه و یتفحّص عن العوامل البشریه لتلک الحوادث و یقوم بإصلاح نفسه، یعدّها مخالفه لحکمه الصانع أو عدله و رحمته.

الفوائد التربویّه للمصائب

إذا عرفت هذه الأُصول فلنرجع إلی تحلیل فوائد المصائب و الشرور، فنقول:

۱. المصائب وسیله لتفجیر الطاقات

إنّ البلایا و المصائب خیر وسیله لتفجیر الطاقات و تقدّم العلوم و رقی الحیاه البشریه، فإنّ الإنسان إذا لم یواجه المشاکل فی حیاته لا تنفتح طاقاته و لا تنمو، بل نموّها و خروجها من القوّه إلی الفعل رهن وقوع الإنسان فی مهبّ المصائب و الشدائد. و إلی هذه الحقیقه یشیر قوله تعالی:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * فَإِذٰا فَرَغْتَ فَانْصَبْ * وَ إِلىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ» . (۲)

۱- ۱) . الشوری: ۳۰.

۲- ۲) . الإنشراح: ۵ -۸.

۲. البلایا جرس إنذار و سبب للعوده إلی الحقّ

إنّ التمتع بـالمواهب المـادّیه و الاسـتغراق فی اللذائـذ و الشـهوات یوجب غفله کبری عن القیم الأخلاـقیه و کلّمـا ازداد الإنسـان توغّلاًـ فی اللذائـذ و النعم، ازداد ابتعـاداً عن الجوانب المعنویه. و هـذه حقیقه یلمسـها کـلّ إنسـان فی حیاته و حیاه غیره، و یقف علیها فی صفحات التاریخ، و نحن نجد فی الکتاب العزیز التصریح بصله الطغیان بإحساس الغنی، إذ یقول عزّ و جلّ: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَیَطْغَی * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَی». (۱)

فإذاً لا بدّ لانتباه الإنسان من هذه الغفله من هزّه و جرس إنذار یذکّره و یرجعه إلی الطریق الوسطی، و لیس هناک ما هو أنفع فی هـذا المجال من بعض الحوادث الّتی تقطع نظام الحیاه الناعمه بشـیء من المزعجات حتّی یـدرک عجزه و یتنبّه من نوم الغفله. و لأجل هذا یعلّل القرآن الکریم بعض النوازل و المصائب بأنّها تنزل لأجل الذکری و الرجوع إلی اللّه، یقول سبحانه:

«وَ مَا أَرْسَلْنَا فِی قَرْیَهٍ مِنْ نَبِیٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ یَضَّرَّعُونَ». (۲)

و یقول أیضاً:

۱- ۱) . العلق: ۶ -۷.

۲- ۲) . الأعراف: ۹۴.

«وَ لَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». (۱)

و يقول أيضاً:

«ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِی النّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِی عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (۲)

و يقول تعالى: «وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَ السَّيِّئاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (۳)

۳. حكمه البلايا فی حياه الأولياء

يظهر من القرآن الكريم و الأحاديث المتضافره أنّ البلايا و المحن ألطاف إلهيّه فی حياه الأولياء و الصالحين من عباد اللّه و شرط لوصولهم إلى المقامات العاليه فی الآخره.

قال سبحانه:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّهَ وَ لَمّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتى نَصْرُ اللّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللّهِ قَرِيبٌ». (۴)

و قال أيضاً:

۱- ۱) . الأعراف: ۱۳۰.

۲- ۲) . الروم: ۴۱.

۳- ۳) . الأعراف: ۱۶۸.

۴- ۴) . البقره: ۲۱۴.

«وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوٰالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرٰاتِ وَ بَشِّرِ الصّٰابِرِينَ * اَلَّذِينَ إِذٰا أَصٰابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قٰالُوا إِنّٰا لِلّٰهِ وَ إِنّٰا إِلَيْهِ رٰاجِعُونَ* أُولٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ». (۱)

و روی هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبیاء، ثمّ الّذین یلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل». (۲)

و روی سلیمان بن خالد عنه علیه السلام أنّه قال: «و إنّه لیکون للعبد منزله عند اللّه فما ینالها إلّا بإحدی خصلتین، إمّا بذهاب ماله أو ببلیّه فی جسده». (۳)

و قد شکا عبد اللّه بن أبی یعفور إلی أبی عبد اللّه الصادق علیه السلام ممّا أصابته من الأوجاع -و کان مسقاماً -فقال علیه السلام : «یا عبد اللّه لو یعلم المؤمن ما له من الأجر فی المصائب لتمنّی أنّه قرّض بالمقاریض». (۴)

حاصل المقال:

إنّ المصائب علی قسمین: فردیه و نوعیه، و إن شئت فقل: محدوده و مطلقه، و لأعمال الإنسان دور فی وقوع المصائب و البلایا، و هی جمیعاً موافقه للحکمه و غایه الخلقه، فإنّ الغرض من خلقه الإنسان وصوله إلی

۱- ۱) . البقره: ۱۵۵ -۱۵۷.

۲- ۲) . الکافی: ج ۲، باب شدّه ابتلاء المؤمن، الحدیث ۱.

۳- ۳) . نفس المصدر: الحدیث ۲۳.

۴- ۴) . نفس المصدر: الحدیث ۱۵.

الکمالات المعنویه الخالده، و تلک المصائب جرس الإنذار للغافلین و کفّاره لذنوب المذنبین و أسباب الارتقاء و التعالی للصالحین.

هذا فی جانب الغرض الأُخروی، و أمّا فی ناحیه الحیاه الدنیویه فیجب إلفات النظر إلی أمرین:

۱. ملاحظه منافع نوع البشر المتوطّنین فی نواحی العالم، بلا قصر النظر إلی منافع الفرد أو طائفه من الناس.

۲. ملاحظه ما یتوصّل إلیه الإنسان عند مواجهته للمشاکل و الشدائد من الاختراعات و الاکتشافات الجدیده المؤدّیه إلی صلاح الإنسان فی حیاته المادیه.

ص: ۱۸۶

الفصل الخامس:التكليف بما لا يطاق قبيح

اشاره

إنّ التكليف بما هو خارج عن قدره المكلّف ظلم، و قبح الظلم من البديهيات الأوّليه عند العقل العملى، فيستحيل على الحكيم أن يكلّف العبد بما لا قدره له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلّف به ممكناً بالذات، و لكن كان خارجاً عن إطار قدره المكلّف، كالطيران إلى السّماء بلا وسيله، أو كان نفس الفعل بما هو هو محالاً، كدخول الجسم الكبير فى الجسم الصغير من دون أن يتوسّع الصغير أو يتصغّر الكبير، هذا هو قضاء العقل فى المسأله.

و الآيات القرآنيه أيضاً صريحه فى أنّه سبحانه لا يكلّف الإنسان إلّا وسعه، و قدر طاقته و لا يظلمه مطلقاً.

قال سبحانه: «لاٰ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا». (۱)

و قال تعالى: «وَ مٰا رَبُّكَ بِظَلاّٰمٍ لِلْعَبِيدِ» . (۲)

ص :۱۸۷

۱- ۱) . البقره: ۲۸۶.

۲- ۲) . فصلت: ۴۶.

الأشاعره و تجويز التكليف بما لا يطاق

مع هـذه البراهين المشـرقه نرى أنّ الأشـاعره جوّزوا التكليف بمـا لاـ يطـاق، و بـذلك أظهروا العقيـده الإسـلاميه، عقيـده مخالفه للوجدان و العقل السـليم، و من المأسوف عليه أنّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلّمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل و الفطره لأنّهم يجوّزون التكليف بما لا يطاق.

إنّ الأشاعره استدلّوا بآيات تخيّلوا دلالتها على ما يرتئونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه فى المقام، و أظهر ما استدلوا به آيتان:

الآيه الأُولى: قوله تعالى: «مٰا كٰانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ مٰا كٰانُوا يُبْصِرُونَ» (۱).

وجـه الاسـتدلال: إنّ الآـيه صـريحه على أنّ المفـترين على اللّه سـبحانه فى الـدّنيا، المنكرين للحـقّ لم يكونـوا مسـتطيعين من أن يسـمعوا كلاـم اللّه و يصـغوا إلى دعـوه النـبىّ إلى الحقّ مع أنّهم كـانوا مكلّفين باسـتماع الحقّ و قبوله، فكلّفهم اللّه تعـالى بمـا لا يطيقون عليه.

يلاحظ عليه: أنّ عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنّهم حرّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحقّ و قبوله، و قد تواترت النصوص من

ص: ۱۸۸

۱- ۱) . هود: ۲۰.

الآیات و الأحادیث علی أنّ العصیان و الطغیان یجعل القلوب عمیاء و الأسماع صمّاء.

قال سبحانه: «فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ». (۱)

و قال سبحانه حاکیاً عن المجرمین:

«وَ قالُوا لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فِی أَصْحابِ السَّعِیرِ». (۲)

فقولهم: «لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» مع اعترافهم بکونهم مذنبین یدلّ علی أنّهم کانوا قادرین علی ذلک، لأنّه لو لم یکونوا قادرین کان المناسب فی مقام الاعتذار أن یقولوا: «ما کنّا قادرین علی أن نسمع أو نعقل فلا نعترف بالذنوب». و لقد أجاد الزمخشری فی تفسیر الآیه بقوله:

أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن استماع الحقّ و کراهتهم له، کأنّهم لا یستطیعون السمع، و... الناس یقولون فی کلّ لسان: هذا کلام لا استطیع أن أسمعه. (۳)

الآیه الثانیه: قوله تعالی:

«یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ فَلا یَسْتَطِیعُونَ». (۴)

وجه الاستدلال: إنّه تعالی یدعوا الضالّین و الطاغین إلی السجود یوم

۱- ۱) . الصف: ۵.

۲- ۲) . الملک: ۱۰ -۱۱.

۳- ۳) . الکشاف: ۲ / ۳۸۶.

۴- ۴) . القلم: ۴۲.

القیامه مع أنّهم لا یستطیعون الإجابه، و الإتیان بالسجود، فإذا جاز التکلیف بما لا یطاق علیه فی الآخره، جاز ذلک فی الدنیا.

یلاحظ علیه: أنّ یوم القیامه دار الحساب و الجزاء، و لیس دار التکلیف و العمل، فدعوته تعالی فی ذلک الیوم لیس بداعی التکلیف و غایه العمل، بل المقصود توبیخ الطاغین و إیجاد الحسره فیهم لترکهم السجود فی الدنیا مع کونهم مستطیعین علیه کما قال سبحانه: «وَ قَدْ کانُوا یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ وَ هُمْ سالِمُونَ». (۱)

و نظیر الآیه قوله سبحانه:

«فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ» . (۲)

۱- ۱) . القلم: ۴۳.

۲- ۲) . البقره: ۲۳.

الفصل السادس:وجوب اللطف عند المتكلّمين

اشاره

ممّـا يترتب على حكمته تعـالى وجوب اللّطف عليه سبحانه. و اللّطف عنـد المتكلّمين عبـاره عمّـا يقرّب المكلّف إلى الطاعه، و يبعّده عن المعصيه، ثمّ إن اتّصل اللطف بوقوع التكليف يسمّى لطفاً محصِّلاً، و إلّا يسمّى لطفاً مقرِّباً، قال السيّد المرتضى:

إنّ اللطف مـا دعا إلى فعل الطاعه، و ينقسم إلى ما يختار المكلّف عنـده فعل الطاعه و لولاه لم يختره، و إلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، و كلا القسمين يشمله كونه داعياً. (۱)

برهان وجوب اللطف

استدلّوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأنّ ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد و تكليفهم، و هو قبيح لا يصدر من الحكيم، قال المحقّق البحرانى:

ص: ۱۹۱

۱- ۱) . الذخيره فى علم الكلام: ۱۸۶.

إنّه لو جاز الإخلال به فی الحکمه فبتقدیر أن لا یفعله الحکیم، کان مناقضاً لغرضه، لکن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیـان الملازمه: إنّه تعـالی أراد من المکلّف الطاعه، فإذا علم أنه لا یختار الطاعه، أو لا یکون أقرب إلیها إلّا عنـد فعل یفعله به لا مشـقّه علیه فیه و لا ـ غضاضه، وجب فی الحکمه أن یفعله، إذ لو أخلّ به لکشف ذلک عن عـدم إرادته له، و جری ذلک مجری من أراد من غیره حضور طعامه و علم أو غلب ظنّه أنّه لا یحضر بدون رسول، فمتی لم یرسل عدَّ مناقضاً لغرضه.

و بیان بطلان اللازم: إنّ العقلاء یعدّون المناقضه للغرض سفهاً، و هو ضدّ الحکمه و نقص، و النقص علیه تعالی محال. (۱)

شروط اللطف

إنّ القائلین بوجوب اللطف ذکروا له شرطین:

الأوّل: أن لا یکون له حظّ فی التمکین و حصول القدره، إذ العاجز غیر مکلّف فلا یتصوّر اللطف فی مورده.

الثانی: أن لا یبلغ حدّ الإلجاء و لا یسلب عن المکلّف الاختیار، لئلّا ینافی الحکمه فی جعل التکلیف من ابتلاء العباد و امتحانهم.

و باعتبار الشـرط الأخیر یتبیّن وهن ما استشـکل علی وجوب اللطف بأنّه لو وجب اللطف علی اللّه تعالی لکان لا یوجد فی العالم عاص، لأنّه ما

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۱۷ - ۱۱۸.

من مكلّف إلّا و فی مقدور اللّه تعالی من الألطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبیح و ذلک لأنّ قدره اللّه تعالی و إن کانت مطلقه فی نفسها، لکن إعمالها مقیّده بما لا ینافی مقتضی حکمته تعالی من کون الإنسان مختاراً و مکلّفاً. (۱)

أقسام اللطف

اللّطف إمّا من فعل اللّه تعالی، و یجب فی حکمته فعله کالبعثه، و إلّا عدّ ترکه نقضاً لغرضه کما مرّ، أو من فعل المکلّف، و حینئذٍ فإمّا أن یکون لطفاً فی تکلیف نفسه، و یجب فی حکمته تعالی أن یعرّفه إیّاه و یوجبه علیه، و ذلک کمتابعه الرسل و الاقتداء بهم، أو فی تکلیف غیره، و ذلک کتبلیغ الرسول الوحی، و یجب أن یشتمل علی مصلحه تعود إلی فاعله، إذ إیجابه علیه لمصلحه غیره مع خلوّه عن مصلحه تعود إلیه ظلم و هو علیه تعالی محال. (۲)

۱- ۱) . لاحظ: شرح الأُصول الخمسه، ص ۵۲۳.

۲- ۲) . قواعد المرام: ۱۱۸؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: ۲۷۸.

الفصل السابع:الجبر و الكسب

اشاره

من الأبحاث الكلاميه الهامّه، البحث عن كيفيه صدور أفعال العباد، و أنّهم مختارون فى أفعالهم أو مجبورون، مضطرّون عليها؟ و المسأله ذات صله وثيقه بمسأله العدل الإلهى، فإنّ العقل البديهى حاكم على قبح تكليف المجبور و مؤاخذته عليه، و أنّ اللّه سبحانه منزَّه عن كلّ فعل قبيح.

ثمّ إنّ هذه المسأله من المسائل الفكريه الّتى يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء أقدر عليه أم لا، و لأجل هذه الخصيصه لا يمكن تحديد زمن تكوّنها فى البيئات البشريه، و مع ذلك فهى كانت مطروحه فى الفلسفه الإغريقيه، ثمّ انطرحت فى الأوساط الإسلاميه و بحث عنها المتكلّمون و الفلاسفه الإسلاميون، كما وقع البحث حولها فى المجتمعات الغربيه الحديثه، و المذاهب و الآراء المطروحه فى هذا المجال فى الكلام الإسلامى أربعه:

١. مذهب الجبر المحض؛

٢. مذهب الكسب؛

۳. مذهب التفويض؛

۴. مذهب الأمر بين الأمرين.

فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر.

أ الجبر المحض

و هو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفّى ۱۲۸ه)، قال الأشعری:

تفرّد جهم بـأمور، منها: أنّه لا فعل لأحـد فی الحقیقه إلّا اللّه وحـده، و أنّ الناس إنّما تنسب إلیهم أفعالهم علی المجاز، كما يقال: تحرّكت الشجره، و دار الفلک، و زالت الشمس (۱).

و عرّفهم الشهرستانی بأنّهم يقولون:

إنّ الإنسان لا يقدر علی شیء و لا يوصف بالاستطاعه و إنّما هو مجبور فی أفعاله لا قدره له و لا إراده و لا اختيار، و إنّما يخلق اللّه تعالی الأفعال فيه علی حسب ما يخلق فی سائر الجمادات... و إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً. (۲)

و لا ريب فی بطلان هذا المذهب، إذ لو كان كذلک لبطل التكليف و الوعد و الوعيد و الثواب و العقاب. و لصار بعث الأنبياء و إنزال الكتب و الشرائع السماويه لغواً. تعالی اللّه عن ذلک علواً كبيراً.

۱- ۱) . مقالات الإسلاميين: ۱ / ۳۱۲.

۲- ۲) . الملل و النحل: ۱ / ۸۷.

[ب] نظریه الکسب

قـد انطرحت نظریه الکسب فی معترک الأبحاث الکلامیه قبل ظهور الشـیخ الأشـعری بأکثر من قرن، فهـذه هی الطائفه الضـراریه (۱) قالت:

«إنّ أفعال العباد مخلوقه للّه تعالی حقیقه و العبد مکتسبها» (۲).

و تبعتهم فی ذلک الطائفه النجّاریه (۳) فعرّفهم الشهرستانی بأنّهم یقولون:

إنّ البـاری تعالی هو خالق أعمال العباد خیرها و شـرّها، حسـنها و قبیحها، و العبـد مکتسب لها، و یثبتون تأثیراً للقـدره الحادثه، و یسمّون ذلک کسباً. (۴)

و مع ذلک فقـد اشـتهرت نسبه النظریّه إلی الأشاعره و عدّت من ممیّزات منهجهم، و ما ذلک إلّا لأنّ الشـیخ الأشـعری و تلامذه مدرسته قاموا بتحکیم هذه النظریّه و تبیینها بالأدلّه العقلیه و النقلیه و قد اختلفت عبارات القوم فی تفسیرها، و مرجعها إلی أمرین:

۱. إنّ للقدره المحدثه (قدره العبد) نحو تأثیر فی اکتساب الفعل لکن لا فی وجوده و حدوثه بل فی العناوین الطارئه علیه.

۱- ۱) . هم أصحاب ضرار بن عمرو، و قد ظهر فی أیّام واصل بن عطاء (المتوفّی سنه ۱۳۱ه).

۲- ۲) . الملل و النحل للشهرستانی: ۱ / ۹۰ - ۹۱.

۳- ۳) . هم أصحاب الحسین بن محمد بن عبد اللّه النجّار، و له مناظرات مع النّظام، توفّی عام ۲۳۰ه.

۴- ۴) . الملل و النحل: ۱ / ۸۹، نقل بالمعنی.

۲. ليس للقدره المحدثه تأثير فى الفعل سوى مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه.

و إليك فيما يلى نصوصهم فى هذا المقام:

كلام القاضى الباقلانى

إنّ للباقلانى تفسيراً لكسب الأشعرى و هو يرجع إلى الوجه الأوّل حيث قال:

الدليل قد قام على أنّ القدره الحادثه لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال أو وجوهها و اعتباراتها تقتصر على جهه الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى هى وراء الحدوث.

ثمّ ذكر عدّه من الجهات و الاعتبارات، كالصلاه و الصيام و القيام و القعود، و قال:

إنّ الإنسان يفرِّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: «أوجد» و قولنا: «صلّى» و «صام» و «قعد» و «قام» و كما لا يجوز أن تضاف إلى البارى جهه ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهه ما يضاف إلى البارى تعالى. (۱)

ثمّ استنتج أنّ الجهات الّتى لا يصحّ إسنادها إلى اللّه تعالى فهى

۱- ۱) . الملل و النحل: ۱ / ۹۷ -۹۸.

متعلّقه للقدره الحادثه و مكتسبه للإنسان، و هی الّتی تكون ملاك الثواب و العقاب.

يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين و الجهات لا تخلو من صورتين:

إمّا أن تكون من الأُمور العدميه، فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعيه خارجيه، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل و التأثير، فكيف تؤثّر القدره الحادثه فيه، حتی يعدّ كسباً للعبد، و يكون ملاكاً للثواب و العقاب؟

و إمّا تكون من الأُمور الوجوديه، فعندئذٍ تكون مخلوقه للّه سبحانه حسب الأصل المسلَّم (خلق الأفعال) عندكم.

الغزالی و تفسير الكسب

فسَّر الغزالی الكسب بما يرجع إلی الوجه الثانی حيث قال:

إنّما الحقّ إثبات القدرتين علی فعل واحد و القول بمقدور منسوب إلی قادرين، فلا يبقی إلّا استبعاد توارد القدرتين علی فعل واحد، و هذا إنّما يبعد إذا كان تعلّق القدرتين علی وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلّقهما فتوارد القدرتين المتعلّقتين علی شیء واحد غير محال.

و حاصل ما ذكره فی تغاير وجه تعلّق القدرتين هو:

ص :١٩٩

إنّ تعلق قـدرته سـبحانه بفعل العبـد، تعلّق تأثيری، و تعلّق قـدره العبـد نفسه تعلّق تقارنی، و هذا القدر من التعلّق كاف فی إسـناد الفعل إليه و كونه كسباً له. (١)

و قد تبعه فی ذلک عدّه من مشايخهم المتأخرين كالتفتازانی و الجرجانی و القوشجی. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ دور العبد فی أفعاله علی هذا التفسـير ليس إلّا دور المقارنه، فعند حدوث القدره و الإراده فی العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، و من المعلوم أنّ تحقق الفعل من اللّه مقارناً لقدره العبد، لا يصـحّح نسبه الفعل فی تحقّقه إليه، و معه كيف يتحمّل مسئوليته، إذا لم يكن لقدره العبد تأثير فی وقوعه؟

إنكار الكسب من محقّقی الأشاعره

إنّ هناک رجالاً من الأشاعره أدركوا جفاف النظريّه و عدم كونها طريقاً صـحيحاً لحلّ معضـله الجبر، فنقضوا ما أبرموه و أجهروا بالحقيقه، نخصّ بالذكر منهم رجالاً ثلاثه:

الأـوّل: إمـام الحرمين، فقـد اعترف بنظـام الأسـباب و المسـبّبات الكونيه أوّلاً و انتهائها إلی اللّه سـبحانه و أنّه خالق للأسـباب و مسبباتها المستغنی علی

١- ١) . لاحظ: الاقتصاد فی الاعتقاد: ۴٧.

٢- ٢) . لاحظ: شرح العقائد النسفيه: ١١٧؛ شرح المواقف: ٨ / ١۴۶ و شرح التجريد للقوشجی: ٣۴۵.

الإطلاق ثانياً، و أنّ لقدره العباد تأثيراً فی أفعالهم، و أنّ قدرتهم تنتهی إلی قدرته سبحانه ثالثاً. (۱)

الثانی: الشیخ عبد الوهّاب الشعرانی، و هو من أقطاب الحدیث و الکلام فی القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمین فی هذا المجال و قال:

من زعم أنّه لا ـ عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدره الحادثه، إذا لم یکن لها أثر فوجودها و عدمها سواء، و من زعم أنّه مستبد بالعمل فقد أشرک، فلا بدّ أنّه مضطرّ علی الاختیار. (۲)

الثالث: الشیخ محمد عبده، فقال فی کلام طویل:

منهم القائل بسلطه العبد علی جمیع أفعاله و استقلاله المطلق (یرید المعتزله) و هو غرور ظاهر و منهم من قال بالجبر و صرَّح به (یرید الجبریه الخالصه) و منهم من قال به و تبرّأ من اسمه (یرید الأشاعره) و هو هدم للشریعه و محو للتکالیف، و إبطال لحکم العقل البدیهی، و هو عماد الایمان.

و دعوی أن الاعتقاد بکسب العبد (۳) لأفعاله یؤدّی إلی الإشراک باللّه –و هو الظلم العظیم –دعوی من لم یلتفت إلی معنی

۱- ۱) . لاحظ: نص کلامه فی الملل و النحل: ۱ / ۹۸ – ۹۹ و هو بشکل أدق خیره الحکماء و الإمامیه جمعاء.

۲- ۲) . الیواقیت و الجواهر فی بیان عقیده الأکابر: ۱۳۹-۱۴۱.

۳- ۳) . یرید من الکسب، الإیجاد و الخلق لا الکسب المصطلح عند الأشاعره، کما هو واضح لمن لاحظ کلامه.

الإشراک علی ما جاء به الکتاب و السنّه، فالإشراک اعتقاد أنّ لغیر اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الأسباب الظاهره، و أنّ لشیء من الأشیاء سلطاناً علی ما خرج عن قدره المخلوقین...» (۱).

ص: ۲۰۲

۱- ۱) . رساله التوحید: ۵۹ -۶۲.

الفصل الثامن:نظريّه التفويض

اشاره

المنقول عن المعتزله هو أنّ أفعـال العباد مفوَّضه إليهم و هم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القـدره، و ليس للّه سبحانه شأن فى أفعال عباده، قال القاضى عبد الجبّار:

ذكر شيخنا أبو على رحمه الله : اتّفق أهـل العـدل على أنّ أفعال العباد من تصـرّفهم و قيامهم و قعودهم، حادثه من جهتهم، و أن اللّه عزّ و جلّ أقدرهم على ذلك و لا فاعل لها و لا محدث سواهم. (۱)

و قال أيضاً:

فصلٌ فى خلق الأفعال، و الغرض به، الكلام فى أنّ أفعال العباد غير مخلوقه فيهم و أنّهم المُحدِثون لها. (۲)

ثمّ إنّ دافع المعتزله إلى القول بـالتفويض هو الحفاظ على العـدل الإلهى، فلمّا كان العـدل عنـدهم هو الأصل و الأساس فى سائر المباحث،

۱- ۱) . المغنى فى أصول الدين: ۶ / ۴۱، الإراده.

۲- ۲) . شرح الأصول الخمسه: ۳۲۳.

عمـدوا إلى تطبيق مسأله أفعال العباد عليه، فوقعوا فى التفويض لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه للّه سـبحانه ينافى عدله تعالى و حدّدوا بذلك خالقيته تعالى و سلطانه. و الّذى أوقعهم فى هذا الخطأ فى الطريق، أمران:

أحـدهما: خطؤهم فى تفسير كيفيّه ارتبـاط الأفعـال إلى الإنسـان و إليه تعـالى، فزعموا أنّهمـا عرضيـان، فأحـدهما ينافى الآخر و يستحيل الجمع بينهما، و بما أنّهم كانوا بصدد تحكيم العدل الإلهى لجئوا إلى التفويض و نفى ارتباط الأفعال إلى اللّه تعالى؛ قال القاضى عبد الجبّار:

إنّ من قال إنّ اللّه سبحانه خالقها (أفعال العباد) و محدثها، فقد عظم خطأه. (۱)

يلاحظ عليه: أنّ الإنسـان لا اسـتقلال له، لا فى وجوده، و لا فيما يتعلّق به من الأفعال و شـئونه الوجوديه، فهو محتاج إلى إفاضـه الوجود و القدره إليه من اللّه تعالى مدى حياته، قال سبحانه:

«يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». (۲)

و ثانيهما: عدم التفكيك بين الإراده و القضاء التكوينيين و التشريعيين، فالتكوينى منهما يعمّ الحسـنات و السيّئات بلا تفاوت، و لكنّ التشريعى منهما لا يتعلّق إلّا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (۳)

۱- ۱) . المغنى: ۶ / ۴۱، الإراده.

۲- ۲) . فاطر: ۱۵.

۳- ۳) . الأعراف: ۲۸.

و قال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ». (۱)

فالآیات النازله فی تنزیهه تعالی عن الظلم و القبائح إمّا راجعه إلی أفعاله سبحانه، و مدلولها أنّه سبحانه منزّه عن فعل القبیح مطلقاً، و إمّا راجعه إلی أفعال العباد، و مدلولها أنّه تعالی لا یرضاها، و لا یأمر بها بل یکرهها و ینهی عنها، فالتفصیل بین حسنات أفعال العباد و قبائحها إنّما یتمّ بالنسبه إلی الإراده و القضاء التشریعیین، لا التکوینیین، و هذا هو مذهب أئمّه أهل البیت علیهم السلام .

روی الصدوق بأسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسین بن علی علیهم السلام قال: سمعت أبی علی بن أبی طالب علیه السلام یقول:

«الأعمال علی ثلاثه أحوال: فرائض، و فضائل، و معاصی. فأمّا الفرائض فبأمر اللّه تعالی و برضی اللّه و بقضائه و تقدیره و مشیّته و علمه. و أمّا الفضائل فلیست بأمر اللّه، و لکن برضی اللّه و بقضاء اللّه و بقدر اللّه و بمشیّه اللّه و بعلم اللّه. و أمّا المعاصی فلیست بأمر اللّه، و لکن بقضاء اللّه و بقدر اللّه و بمشیّه اللّه و بعلمه، ثمّ یعاقب علیها». (۲)

و قال أبو بصیر: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : شاء لهم الکفر و أراده؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلک و رضیه؟ فقال: «لا» قلت: شاء و أراد ما

۱- ۱) . الأعراف: ۲۹.

۲- ۲) . بحار الأنوار: ۵ / ۲۹ نقلاً عن التوحید و الخصال و العیون.

لم يحب و لم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا». (١)

إلى غير ذلک من الروايات، و مفادها كما ترى هو التفكيک بين الإراده التكوينيه و التشـريعيه، أعنى: الرضـى الإلهى، فالمعاصى و إن لم تكن برضى من اللّه و لم يأمر بها، و لكنّها لا تقع إلّا بقضاء اللّه تعالى و قدره و علمه و مشيّته التكوينيه.

بطلان التفويض فى الكتاب و السنّه

إنّ الذكر الحكيم يردّ التفويض بحماس و وضوح:

١. يقول سبحانه: «يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (٢)

٢. و يقول سبحانه: «وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ» (٣)

٣. و يقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِئَهٍ قَلِيلَهٍ غَلَبَتْ فِئَهً كَثِيرَهً بِإِذْنِ اللّهِ» (۴)

۴. و يقول سبحانه: «وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ» (۵)

إلى غير ذلک من الآيات الّتى تقيّد فعل الإنسان بإذنه تعالى، و المراد منه الإذن التكوينى و مشيئته المطلقه.

١- ١) . نفس المصدر: ١٢١، نقلاً عن المحاسن.

٢- ٢) . فاطر: ١۵.

٣- ٣) . البقره: ١٠٢.

۴- ۴) . البقره: ٢۴٩.

۵- ۵) . يونس: ١٠٠.

و أمّا السنّه، فقد تضافرت الروايات على نقد نظريه التفويض فيما أثر من أئمّه أهل البيت عليهم السلام و كان المعتزله مدافعين عن تلك النظريّه فى عصرهم، مروّجين لها.

١. روى الصدوق فى «الأمالى» عن هشام، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام : «إنّا لا نقول جبراً و لا تفويضاً». (١)

٢. و فى «الاحتجاج» عن أبى حمزه الثمالى أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصرى: «إيّاك أن تقول بالتفويض فإنّ اللّه عزّ و جلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه و ضعفاً، و لا أجبرهم على معاصيه ظلماً». (٢)

٣. و فى «العيون» عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «مساكين القدريه، (٣) أرادوا أن يصفوا اللّه عزّ و جلّ بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه». (۴)

١- ١) . بحار الأنوار: ۵ / ۴، كتاب العدل و المعاد، الحديث ١.

٢- ٢) . المصدر السابق: ١٧، الحديث ٢۶.

٣- ٣) . القدريّه أسلاف المعتزله و هم الّذين أنكروا القدر الإلهى السابق المتعلق بأفعال العباد الاختياريه.

۴- ۴) . بحار الأنوار: ۵ / ۵۴ ؛ كتاب العدل و المعاد، الحديث ٩٣.

الفصل التاسع:الأمر بين الأمرين

اشاره

قـد عرفت أنّ المجبّره جنحوا إلى الجبر لأجل التحفّظ على التوحيد الأفعالى و حصـر الخالقيه فى اللّه سـبحانه، كما أنّ المفوّضـه انحـازوا إلى التفويض لغايه التحفّظ على عـدله سـبحانه، و كلا الفريقين غفلا عن نظريه ثالثه يؤيّـدها العقل و يـدعمها الكتاب و السنّه، و فيها الحفاظ على كلٍّ من أصلى التوحيد و العدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين، و هذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الّذى أبـدعته ائمّه اهل البيت عليهم السـلام و هو مختار الحكماء الإسـلاميين و الإماميه من المتكلّمين، و تبيين هذه النظريّه رهن المعرفه بأصلين عقليّين برهن عليهما فى الفلسفه الأُولى و هما:

١. وجود المعلول عين الربط بوجود علّته

إنّ قيام المعلول بالعلّه ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسـمى فى المراحل الثلاث: التصوّر، و الدلاله و التحقّق، فإذا قلت: سـرت من البصره إلى الكوفه، فهناك معان اسميّه هى السير و البصره

ص :٢٠٩

و الكوفه، و معنى حرفى و هو كون السير مبدوّاً من البصره و منتهياً إلى الكوفه، فالابتداء و الانتهاء المفهومان من كلمتى «من» و «إلى» فاقدان للاستقلال فى مجال التصوّر، فلا يتصوّران مستقلّين و منفكّين عن تصوّر البصره و الكوفه، و إلّا لعاد المعنى الحرفى معنى اسمياً و لصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء».

و كذلك فاقدان للاستقلال فى مجال الدلاله فلا يدلّان على شىء إذا انفكّتا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للاستقلال فى مقام التحقّق و الوجود، فليس للابتداء الحرفى وجود مستقل منفكّ عن متعلّقه، كما ليس للانتهاء الحرفى وجود كذلك.

و على ضوء ذلك يتبيّن وزان الوجود الإمكانى الّذى به تتجلّى الأشياء و تتحقّق الماهيات، فإنّ وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفى إلى الاسمى، لأنّ توصيف الوجود بالإمكان ليس إلّا بمعنى قيام وجود الممكن و تعلّقه بعلّته الموجبه له، و ليس وصف الإمكان خارجاً عن هويّته و حقيقته، بل الفقر و الربط عين واقعيته، و إلّا فلو كان فى حاق الذات غنيّاً ثمّ عرض له الفقر يلزم الخلف.

۲. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميّه التأثير

قد ثبت فى الفلسفه الأُولى أنّ سنخ الوجود الواجب و الوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك، و أنّ مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعنى فارد.

و على ضوء هـذا الأصل، إذا كانت الحقيقه فى مرتبه من المراتب العاليه ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر فى المراتب النازله، أخـذاً بوحده الحقيقه، نعم يكون الأثر من حيث الشدّه و الضـعف، تابعاً لمنشـئه من هذه الحيثيه، فالوجود الواجب بما أنّه أقوى و أشدّ، يكون العلم و الدرك و الحياه و التأثير فيه مثله، و الوجود الإمكانى بما أنّ الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله.

إذا وقفت على هـذين الأصـلين تقف على النظريّه الوسـطى فى المقام و أنّه لا يمكن تصوير فعل العبـد مسـتقلّاً عن الواجب، غنيّاً عنه، غير قـائم به، قضاءً للأصل الأوّل، و بـذلك يتّضـح بطلان نظريه التفويض، كما أنّه لا يمكن إنكار دور العبـد بل سائر العلل فى آثارها قضاءً للأصل الثانى، و بذلك يتبيّن بطلان نظريه الجبر فى الأفعال و نفى التأثير عن القدره الحادثه.

فالفعل مسـتند إلى الواجب من جهه و مسـتند إلى العبـد من جهه أخرى، فليس الفعل فعله سـبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبـد بتاتاً، و يكون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، كما أنّه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، و فى هذه النظريّه جمال التوحيد الأفعالى منزّهاً عن الجبر كما أنّ فيها محاسن العدل منزّهاً عن معّبه الشرك و الثنويّه.

إيضاح و تمثيل

هـذا إجمال النظريّه حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسـفيه، و لإيضاحها نأتى بمثال و هو أنّه لو فرضـنا شـخصاً مرتعش اليـد فاقد القدره،

فإذا ربط رجل بیده المرتعشه سیفاً قاطعاً و هو یعلم أن السّیف المشدود فی یده سیقع علی آخر و یهلکه، فإذا وقع السّیف و قتل، ینسب القتل إلی من ربط یده بالسّیف دون صاحب الید الّذی کان مسلوب القدره فی حفظ یده، فهذا مثال لما یتبنّاه الجبری فی أفعال الإنسان.

و لو فرضنا أنّ رجلًا أعطی سیفاً لمن یملک حرکه یده و تنفیذ إرادته فقتل هو به رجلًا، فالأمر علی العکس، فالقتل ینسب إلی المباشر دون من أعطی، و هذا مثال لما یعتقده التفویضی فی أفعال الإنسان.

و لکن لو فرضنا شخصاً مشلول الید (لا- مرتعشها) غیر قادر علی الحرکه إلّا بإیصال رجل آخر التیّار الکهربائی إلیه لیبعث فی عضلاته قوّه و نشاطاً بحیث یکون رأس السلک الکهربائی بید الرجل بحیث لو رفع یده فی آنٍ انقطعت القوّه عن جسم هذا الشخص، فذهب باختیاره و قتل إنساناً به، و الرجل یعلم بما فعله، ففی مثل ذلک یستند الفعل إلی کلّ منهما، أمّا إلی المباشر فلأنّه قد فعل باختیاره و إعمال

قدرته، و أمّا إلى الموصل، فلأنّه أقدره و أعطاه التمكّن حتّى فى حال الفعل و الاشتغال بالقتل، و كان متمكّناً من قطع القوّه عنه فى كلّ آنٍ شاء و أراد، و هذا مثال لنظريه الأمر بين الأمرين، فالإنسان فى كلّ حال يحتاج إلى إفاضه القوّه و الحياه منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض فى آنٍ واحد بطلت الحياه و القدره، فهو حين الفعل يفعل بقوّه مفاضه منه و حياه كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء.

محصّل هذا التمثيل أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته ، و ثانيهما نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنّه معطى الحياه و القدره فى كلّ آنٍ و بصوره مستمرّه حتى فى آن اشتغاله بالعمل (۱).

الأمر بين الأمرين فى الكتاب و السنّه

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين و الإسنادين فى فعل العبد، نسبه إلى اللّه سبحانه، و نسبه إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى، فإنّا نجد هاتين النسبتين فى آيات من الذكر الحكيم:

۱. قوله سبحانه: «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لٰكِنَّ اللّهَ رَمىٰ». (۲)

فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمى إلى النبىّ، و فى الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى اللّه.

۲. قال سبحانه: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ». (۳)

فإنّ الظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من اللّه تعالى بأيد من المؤمنين ليس إلّا ذاك، لا العذاب البرزخى و لا الأُخروى،

۱- ۱) . هذا المثال ذكره المحقق الخوئى قدس سره فى تعاليقه القيمه على أجود التقريرات، و محاضراته الملقاه على تلاميذه. لاحظ: أجود التقريرات: ۱/ ۹۰ و المحاضرات: ۲ / ۸۷ -۸۸. و هناك أمثله أخرى لتقريب نظريه الأمر بين الأمرين، لاحظ: تفسير الميزان: ۱ / ۱۰۰. و الاسفار: ۶ / ۳۷۷ -۳۸۸.

۲- ۲) . الأنفال: ۱۷.

۳- ۳) . التوبه: ۱۴.

فإنّهما راجعان إلى اللّه سبحانه دون المؤمنين، و على ذلک فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين و إلى خالقهم.

۳. إنّ القرآن الكريم يذمّ اليهود بقساوه قلوبهم و يقول:

«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ فَهِیَ كَالْحِجٰارَهِ...» (۱).

و لا يصحّ الذم و اللوم إلّا أن يكونوا هم السّبب لعروض هذه الحاله على قلوبهم، و فی الوقت نفسه يسند حدوث القساوه إلى اللّه تعالى و يقول:

«فَبِمٰا نَقْضِهِمْ مِيثٰاقَهُمْ لَعَنّٰاهُمْ وَ جَعَلْنٰا قُلُوبَهُمْ قٰاسِيَهً» (۲).

و قد تقدّم تفصيل ذلک فی البحث عن التوحيد فی الخالقيّه.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم، و أمّا الروايات فنذكر النزر اليسير ممّا جمعه الشيخ الصدوق فی «توحيده» و العلّامه المجلسی فی «بحاره»:

۱. روى الصدوق عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه عليهما السلام قالا: «إنّ اللّه عزّ و جلّ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثمّ يعذّبهم عليها و اللّه أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون».

قال: فسئلا عليهما السلام : هل بين الجبر و القدر منزله ثالثه؟ قالا: «نعم أوسع ممّا بين السماء و الأرض» (۳).

۲. و روى بإسناد صحيح عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّ اللّه عزّ و جلّ لم يُطَع

۱- ۱) . البقره: ۷۴.

۲- ۲) . المائده: ۱۳.

۳- ۳) . التوحيد للصدوق: الباب ۵۹، الحديث ۷.

بـإكراه، و لم يُعصَ بغلبه، و لم يهمـل العبـاد فی ملكه، و هو المالـك لمـا ملّكهم، و القادر علی ما أقـدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن اللّه عنها صادّاً و لا منها مانعاً، و إن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الّذی أدخلهم فيه». (۱)

۳. و روی أيضاً عن المفضّل بن عمر عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين».

قال، فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلک مثل رجل رأيته علی معصـيه فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصـيه، فليس حيث لم يقبل منک فتركته، أنت الّذی أمرته بالمعصيه». (۲)

۴. و للإمام الهادی عليه السـلام رساله مبسّـطه فی الردِّ علی أهل الجبر و التفويض، و إثبات العـدل و الأمر بين الأمرين نقلها علی بن شـعبه قـدس سـره فی «تحف العقول»، و أحمـد بن أبی طـالب الطبرسـی قـدس سـره فی «الاحتجاج»، و ممّا جاء فيها فی بيان حقيقه الأمر بين الأمرين، قوله: «و هـذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض، و بـذلک أخبر أمير المؤمنين صـلوات اللّه عليه عبايه بن ربعی الاسدی حين سأله عن الاستطاعه الّتی بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام :

سألت عن الاستطاعه تملكها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسكت عبايه، فقال

ص: ۲۱۵

۱- ۱) . المصدر السابق: الحديث ۸.

۲- ۲) . المصدر السابق: الحديث ۸.

له أمير المؤمنين علیه السلام : قل یا عبایه، قال: و ما أقول؟ قال علیه السلام : ... تقول إنّک تملکها باللّه الّذی یملّکها من دونک، فإن یملّکها إیّاک کان ذلک من عطائه، و إن یسلبکها کان ذلک من بلائه، هو المالک لما ملّکک، و القادر علی ما علیه أقدرک». (۱)

ممّن اعترف بالأمر بین الأمرین شیخ الأزهر فی وقته، محمّد عبده فی رسالته حول التوحید، قال:

جاءت الشریعه بتقریر أمرین عظیمین، هما رکنا السعاده و قوام الأعمال البشریه، الأوّل: أنّ العبد یکسب بإرادته و قدرته ما هو وسیله لسعادته، و الثانی: أنّ قدره اللّه هی مرجع لجمیع الکائنات و أن من آثارها ما یحول بین العبد و إنفاذ ما یریده....

و قد کلّفه سبحانه أن یرفع همّته إلی استمداد العون منه وحده بعد أن یکون قد أفرغ ما عنده من الجهد فی تصحیح الفکر و إجاده العمل، و هذا الّذی قرّرناه قد اهتدی إلیه سلف الأُمّه، و عوّل علیه من متأخّری أهل النظر إمام الحرمین الجوینی رحمه الله ، و إن أنکر علیه بعض من لم یفهمه. (۲)

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۵ / ۷۵، الباب الثانی، الحدیث ۱.

۲- ۲) . رساله التوحید: ۵۷-۶۲ بتلخیص.

الفصل العاشر:شبهات و ردود

اشاره

إلى هنا فرغنا عن دراسه المذاهب و الآراء فى مسأله الجبر و الاختيار، ثمّ إنّ هاهنا شبهات و شكوكاً يجب علينا دراستها و الإجابه عنها:

۱. علم اللّه الأزلى

قالوا: «إنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد و إلّا جاز انقلاب العلم جهلًا، و ما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، و إلا جاز ذلك الانقلاب و هو محال فى حقّه سبحانه، و ذلك يبطل اختيار العبد، إذ لا قدره على الواجب و الممتنع، و يبطل أيضاً التكليف لابتنائه على القدره و الاختيار، فما لزم القائلين بمسأله خلق الاعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلى المتعلّق بالأشياء» (۱).

و الجواب عنه: أنّ علمه الأزلى لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات

ص: ۲۱۷

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۱۵۵ بتلخيص منّا.

الموجوده فیه و علی ضوء ذلک، تعلّق علمه الأزلی بصـدور الحراره من النّار علی وجه الجبر و الاضـطرار، کما تعلّق علمه الأزلی بصـدور الرعشه من المرتعش کـذلک، و لکن تعلّق علمه سـبحانه بصـدور فعل الإنسان الاختیاری منه بقیـد الاختیار و الحرّیّه، و مثل هذا العلم یؤکّد الاختیار. قال العلاّمه الطباطبائی:

إنّ العلم الأزلی متعلّق بکلّ شیء علی ما هو علیه، فهو متعلّق بالأفعال الاختیاریه بما هی اختیاریه، فیستحیل أن تنقلب غیر اختیاریه.... (۱)

۲. إراده اللّه الأزلیه

قالوا: «ما أراد اللّه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، و ما أراد اللّه عدمه منها لم یقع قطعاً، فلا قدره له علی شیء منهما». (۲)

و الجواب عنه: أنّ هـذا الاسـتدلال نفس الاسـتدلال السّابق لکن بتبدیل العلم بالإراده، فیظهر الجواب عنه ممّا ذکرناه فی الجواب عن سابقه. قال العلامه الطباطبائی:

تعلّقت الإراده الإلهیه بالفعل الصادر من زیـد مثلاً لا مطلقاً، بل من حیث إنّه فعل اختیاری صادر من فاعل کـذا، فی زمان کـذا و مکان کذا، فإذن تأثیر الإراده الإلهیه فی الفعل یوجب کون

۱- ۱) . الأسفار: ۶ / ۳۱۸، تعلیقه العلاّمه الطباطبائی قدس سره .

۲- ۲) . شرح المواقف: ۸ / ۱۵۶.

الفعل اختیاریاً و إلّا تخلّف متعلّق الإراده... فخطأ المجبره فی عدم تمییزهم کیفیّه تعلّق الإراده الإلهیه بالفعل.... (۱)

۳. لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن الاختیار

قالوا: «إنّ العبـد لو کان موجداً لفعله بقدرته فلا بدّ من أن یتمکن من فعله و ترکه، و إلّا لم یکن قادراً علیه، إذ القادر من یتمکّن من کلا الطرفین. و علی هـذا یتوقّف ترجیـح فعله علی ترکه علی مرجّح، و إلّا لزم وقوع أحـد الجائزین بلا مرجِّح و سبب و هو محـال، و ذلک المرجِّح إن کان من العبـد و باختیاره لزم التسـلسل الباطل، لأنّا ننقل الکلام إلی صـدور ذلک المرجِّح عن العبد فیتوقّف صدوره عنه إلی مرجِّح ثان و هکذا....

و إن کـان من غیره و خارجـاً عن اختیـاره، فبمـا أنّه یجب وقوع الفعل عنـد تحقّق المرجِّح، و المفروض أنّ ذلک المرجِّح أیضـاً خارج عن اختیاره، فیصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروریّ الوقوع غیر اختیاری له». (۲)

و الجواب عنه: أنّ صـدور الفعـل الاختیـاری من الإنسان یتوقّف علی مقـدّمات و مبادئ من تصوّر الشـیء و التصـدیق بفائـدته و الاشتیـاق إلی تحصـیله و غیر ذلک من المقـدمات، و لکن هـذه المقـدمات لا تکفی فی تحقّق الفعل و صـدوره منه إلّا بحصول الإراده النفسانیه الّتی یندفع بها الإنسان نحو الفعل، و معها یکون الفعل واجب التحقّق و ترکه ممتنعاً.

۱- ۱) . المیزان: ۱ / ۹۹ -۱۰۰.

۲- ۲) . شرح المواقف: ۸ / ۱۴۹- ۱۵۰، بتلخیص و تصرّف.

و المرجّح ليس شيئاً وراء داعى الفاعل و إرادته و ليس مستنداً إلّا إلى نفس الإنسان و ذاته، فإنّها المبدأ لظهوره فى الضمير، إنّما الكلام فى كونه فعلاً اختيارياً للنفس أو لا؟ فمن جعل الملاك فى اختياريه الأفعال كونها مسبوقه بالإراده وقع فى المضيق فى جانب الإراده، لأنّ كونها مسبوقةً بإراده أُخرى يستلزم التسلسل فى الإرادات غير المتناهيه، و هو محال.

و أمّا على القول المختار، من أنّ الملاك فى اختياريّه الأفعال كونها فعلاً للفاعل الّذى يكون الاختيار عين هويّته و ينشأ من صميم ذاته و ليس أمراً زائداً على هويّته عارضاً عليها، فلا إشكال مطلقاً، و فاعليه الإنسان بالنسبه إلى أفعاله الاختياريه كذلك، فاللّه سبحانه خلق النفس الإنسانيه مختارةً، و على هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الاختيار و يكون فاعلاً مضطرّاً كالفواعل الطبيعيّه.

۴. التكليف بمعرفه اللّه تكليف بالمحال

قالوا:

«التكليف واقع بمعرفه اللّه تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفه فهو تكليف بتحصيل الحاصل، و هو محال، و إن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلّف و صفاته المحتاج إليه فى صحّه التكليف منه، غافل عن التكليف و تكليف الغافل تكليف بالمحال». (۱)

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۱۵۷.

و الجواب عنه: أنّا نختار الشقّ الأوّل من الاستدلال و لكن لا بمعنى المعرفه التفصيليه حتى يكون تحصيلًا للحاصل، بل المعرفه الإجماليه الباعثه على تحصيل التفصيليه منها.

توضيح ذلك: أنّ التكليف بمعرفه اللّه تعالى تكليف عقلى، يكفى فيه التوجّه الإجمالى إلى أنّ هناك منعماً يجب معرفته و معرفه أسمائه و صفاته شكراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

۵. لا يوجد الشيء إلّا بالوجوب السابق عليه

قد ثبت فى الفلسفه الأُولى أنّ الموجود الممكن ما لم يجب وجوده من جانب علّته لم يتعيّن وجوده و لم يوجد، و ذلك: لأنّ الممكن فى ذاته لا يقتضى الوجود و لا العدم، فلا مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى الوجود من عامل خارجى يقتضى وجوده، ثمّ ما يقتضى وجوده إمّا أن يقتضى وجوبه أيضاً أو لا؟ فعلى الأوّل وجب وجوده، و على الثانى، بما أنّ بقاءه على العدم لا يكون ممتنعاً بعدُ، فيسأل: لما ذا اتّصف بالوجود دون العدم؟ و هذا السؤال لا ينقطع إلّا بصيروره وجود الممكن واجباً و بقائه على العدم محالاً، و هذا معنى قولهم: «إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد».

هذا برهان القاعده، و رتّب عليها القول بالجبر، لأنّ فعل العبد ممكن فلا يصدر منه إلّا بعد اتّصافه بالوجوب، و الوجوب ينافى الاختيار.

و الجواب عنه: أنّ القاعده لا تعطى أزيد من أنّ المعلول إنّما يتحقّق بالإيجاب المتقدّم على وجوده، و لكن هل الإيجاب المذكور جاء من

جانب الفاعل و العلّه أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل و وجوبه المتقدّم عليه صادراً عنه بالاختيار، و إن كان الفاعل مضطرّاً كالفواعل الكونيه كانا صادرين عنه بالاضطرار.

و الحاصل: أنّ الوجوب المذكور فى القاعده و إن كان وصفاً متقدّماً على الفعل، و لكنّه متأخّر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلّا كون الفعل موجباً (بالفتح) و أمّا الفاعل فهو قد يكون أيضاً كذلك و قد يكون موجِباً (بالكسر)، فإن أثبتنا كون الإنسان مختاراً فلا تنافيه القاعده المذكوره قيد شعره.

ص :۲۲۲

الفصل الحادی عشر:القضاء و القدر

اشاره

إنّ القضـاء و القـدر من الأُـصول الإسـلامیه الوارده فی الکتـاب و السـنّه، و لیس لمن له إلمـام بهـذین المصـدرین الرئیسـیین أن ینکرهمـا أو ینکر واحـداً منهما، إلّا أنّ المشـکله فی توضـیح ما یراد منهما، فإنّه المزلقه الکبری فی هـذا المقام، و استیفاء البحث عنه یستدعی بیان أمور:

١. تعریف القضاء و القدر

قال ابن فارس:

القـدر -بفتح الدال و سـکونه مبلغ الشـیء و کنهه و نهایته، و قوله تعالی: «وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ» (١) فمعناه قُتِر و قیاسه أنّه أعطی ذلک بقدر یسیر. (٢) و قال أیضاً:

قضی... یدل علی إحکام أمر و إتقانه و إنفاذه لجهته، قال اللّه تعالی:

١- ١) . الطلاق: ٧.

٢- ٢) . معجم المقاییس فی اللّغه: ٨٧٧.

«فَقَضٰاهُنَّ سَبْعَ سَمٰاوٰاتٍ فِی یَوْمَیْنِ»

أی أحکم خلقهنّ -إلی أن قال: -و سمّی القاضی قاضیاً لأنّه یحکم الأحکام و ینفّذها، و سمّیت المنیّه قضاءً لأنّها أمر ینفّذ فی ابن آدم و غیره من الخلق (۱).

و قال الراغب: «القدر و التقدیر تبیین کمیّته الشیء ، و القضاء فصل الأمر قولاً کان ذلک أو فعلاً». (۲)

هذا ما ذکره أئمّه اللغه، و قد سبقهم أئمّه أهل البیت علیهم السلام ، کما ورد فیما روی عنهم علیهم السلام فقد روی الکلینی بسنده، إلی یونس بن عبد الرحمن، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام و قد سأله یونس عن معنی القدر و القضاء، فقال:

«هی الهندسه و وضع الحدود من البقاء و الفناء، و القضاء هو الإبرام و إقامه العین». (۳)

و الحاصل: أنّ حدّ الشیء و مقداره یسمّی قدره و کونه بوجه یتعیّن وجوده و لا یتخلّف یسمّی قضائه.

۲. القضاء و القدر التشریعیان

و یعنی بهما الأوامر و النواهی الإلهیه الوارده فی الکتاب و السنّه، و قد

۱- ۱) . المصدر السابق: ۸۹۳.

۲- ۲) . المفردات فی غریب القرآن، کلمه «قدر و قضی».

۳- ۳) . الکافی: ۱ / ۱۵۸. و رواه الصدوق فی توحیده بتغییر یسیر.

أشـار إليهـا الإمام أمير المؤمنين عليه السـلام فى كلامه حينما سأله الشامى عن معنى القضاء و القـدر فقال: «الأمر بالطاعه و النهى عن المعصـيه، و التمكين من فعل الحسـنه و ترك السيئه، و المعونه على القربه إليه و الخذلان لمن عصاه، و الوعد و الوعيد» إلى آخر كلامه الشريف. (١)

٣. القضاء و القدر العلميّان

التقـدير العلمى عباره عن تحديد كلّ شـىء بخصوصـياته فى علمه الأزلى سـبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حدّ كلّ شـىء و مقداره و خصوصياته الجسمانيه و غير الجسمانيه. و المراد من القضاء العلمى هو علمه تعالى بضروره وجود الأشياء و إبرامها عند تحقق جميع ما يتوقّف عليه وجودها من الأسباب و الشرائط و رفع الموانع.

فعلمه السابق بحدود الأشـياء و ضـروره وجودها، تقدير و قضاء علميّان، و قد أُشير إلى هذا القسم، فى آيات الكتاب المجيد: قال سبحانه:

«وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ كِتَاباً مُؤَجَّلاً» (٢)

و قال أيضاً:

«قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلاّ مَا كَتَبَ اللّهُ لَنَا هُوَ مَوْلاَنَا وَ عَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (٣).

ص: ٢٢٥

١- ١) . التوحيد للصدوق: ٣٨٠؛ بحار الأنوار: ٥ / ١٢٨، باب القضاء و القدر، الحديث ٧٤.

٢- ٢) . آل عمران: ١٤٥.

٣- ٣) . التوبه: ٥١.

و قال: «وَ مٰا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لاٰ يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّٰ فِى كِتٰابٍ إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيرٌ» (۱).

و قال:

«مٰا أَصٰابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِى الْأَرْضِ وَ لاٰ فِى أَنْفُسِكُمْ إِلاّٰ فِى كِتٰابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهٰا إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيرٌ» (۲).

هذه بعض الآيات الّتى وردت فى بيان أن خصوصيات الأشياء و ضروره وجودها متحقّقه فى علمه الأزلى، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد فى الآيات الماضيه.

۴. القضاء و القدر العينيان

التقدير العينى عباره عن الخصوصيات الّتى يكتسبها الشىء من علله عند تحقّقه و تلبّسه بالوجود الخارجى.

و القضاء العينى هو ضروره وجود الشىء عند وجود علّته التامّه ضرورةً عينيةً خارجيةً.

فالتقدير و القضاء العينيان ناظران إلى التقدير و الضروره الخارجيين اللّذين يحتفّان بالشىء الخارجى، فهما مقارنان لوجود الشىء بل متّحدان معه، مع أنّ التقدير و القضاء العلميان مقدّمان على وجود الشىء .

۱- ۱) . فاطر: ۱۱.

۲- ۲) . الحديد: ۲۲.

فالعـالم المشـهود لنـا لاـ يخلو من تقـدير و قضـاء، فتقـديره تحديـد الأشـياء الموجوده فيه من حيث وجودهـا، و آثار وجودها، و خصوصـيات كونهـا بمـا أنّهـا متعلقه الوجـود و الآثـار بموجـودات أخرى، أعنى العلـل و الشـرائط، فيختلـف وجودهـا و أحوالها باختلاـف عللها و شـرائطها، فالتقـدير يهـدى هـذا النوع من الموجودات إلى ما قـدّر له فى مسـير وجوده، قال تعالى: «الَّذِی خَلَقَ فَسَوّی * وَ الَّذِی قَدَّرَ فَهَدیٰ» (۱). أی هدى ما خلقه إلى ما قدّر له.

و أمـا قضـاؤه، فلمّـا كـانت الحوادث فى وجودها و تحقّقها منتهيه إليه سـبحانه فما لم تتمّ لها العلل و الشـرائط الموجبه لوجودها، فإنّها تبقى على حال التردّد بين الوقوع و اللاوقوع، فإذا تمَّت عللها و عامّه شـرائطها و لم يبق لها إلّا أن توجد، كان ذلك من اللّه قضاءً و فصلًا لها من الجانب الآخر و قطعاً للإبهام.

و بذلك يظهر أنّ التقدير و القضاء العينيين من صفاته الفعليه سبحانه فإنّ مرجعهما إلى إفاضه الحدّ و الضروره على الموجودات، و إليه يشير الإمام الصادق عليه السلام فى قوله:

«القضاء و القدر خلقان من خلق اللّه، و اللّه يزيد فى الخلق ما يشاء». (۲)

و من هنا يكشف لنا الوجه فى عنايه النبىّ و أهل البيت عليهم السلام بالإيمان

۱- ۱) . الأعلى: ۲ - ۳.

۲- ۲) . التوحيد للصدوق: الباب ۶۰، الحديث ۱.

بالقـدر، و أنّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلّا بالإيمان به (۱)، فإنّ التقـدير و القضاء العينيين من شـعب الخلقه، و قد عرفت فی أبحاث التوحيد أن من مراتب التوحيد، التوحيد فی الخالقيه، و قد عرفت آنفاً أنّ حدود الأشياء و خصوصياتها، و ضروره وجودها منتهيه إلی إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شئون التوحيد فی الخالقيه.

و لأجل ذلک تری أنّه سبحانه أسند القضاء و القدر إلی نفسه، و قال:

«قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً». (۲)

و قال تعالی: «وَ إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (۳)

و قال سبحانه: «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی يَوْمَيْنِ» (۴).

۱- ۱) . روی الصدوق فی «الخصال» بسـنده عن علی علیه السـلام قال، قال: رسول اللّه صـلی الله علیه و آله ، «لا يؤمن عبد حتی يؤمن بأربعه: حتی يشـهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شـريک له، و أنّی رسول اللّه بعثنی بالحقّ، و حتی يؤمن بالبعث بعد الموت و حتی يؤمن بالقـدر» -(البحار: ج ۵، باب القضاء و القـدر، الحديث -۲). و روی أيضـاً بسـنده عن أبی أمامه الصـحابی، قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «أربعه لا ينظر اللّه إليهم يوم القيامه: عاق، و منان، و مكذّب بالقدر، و مدمن خمر» (البحار: ج ۵ ، باب القضاء و القدر، الحديث ۳). و روی الترمذی عن جابر بن عبد اللّه قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «لا يؤمن عبد حتی يؤمن بالقدر خيره و شره» -(جامع الأُصول، ابن الأثير الجزری (م ۶۰۶ ه)، ج ۱۰، ص ۵۱۱، كتاب القدر، الحديث ۷۵۵۲-).

۲- ۲) . الطلاق: ۳.

۳- ۳) . البقره: ۱۱۷.

۴- ۴) . فصلت: ۱۲.

و قال تعالى: «إِنّٰا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰاهُ بِقَدَرٍ» (۱)

و قال سبحانه: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّٰ عِنْدَنٰا خَزٰائِنُهُ وَ مٰا نُنَزِّلُهُ إِلاّٰ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (۲)

و غيرها من الآيات الحاكيه عن قضائه سبحانه بالشيء و إبرامه على صفحه الوجود.

۱- ۱) . القمر: ۴۹.

۲- ۲) . الحجر: ۲۱.

الفصل الثانی عشر:فی حقیقه البداء

اشاره

تحتلّ مسألة البداء مکانه مهمّه فی عقائد الشیعه الإمامیه، و هم تابعون فی ذلک للنصوص الوارده عن أئمّه أهل البیت علیهم السلام فی تلک المسأله:

۱. روی الصدوق بإسناده عن زراره عن أحدهما، یعنی أبا جعفر و أبا عبد اللّه علیهما السلام ، قال:

«ما عبد اللّه عزّ و جلَّ بشیء مثل البداء». (۱)

۲. و روی بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «ما عظّم اللّه عزّ و جلَّ بمثل البداء». (۲)

۳. و روی بإسناده عن محمد بن مسلم ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «ما بعث اللّه عزّ و جلّ نبیّاً حتی یأخذ علیه ثلاث خصال:

الإقرار بالعبودیه، و خلع الأنداد، و أن اللّه یقدِّم ما یشاء و یؤخِّر ما یشاء». (۳)

۴. و عن الرّیان بن الصلت، قال: سمعت الرضا علیه السلام یقول:

۱- ۱) . التوحید للصدوق: الباب ۵۴، الحدیث ۱.

۲- ۲) . نفس المصدر: الحدیث ۲.

۳- ۳) . نفس المصدر: الحدیث ۳.

«ما بعث اللّه نبيّاً قطّ إلّا بتحريم الخمر، و أن يقرّ له بالبداء». (۱)

إلی غير ذلک من مأثوراتهم علیهم السلام فی هذا المجال.

و البداء فی اللغه هو الظهور بعد الخفاء و هو يستلزم الجهل بشیء و تبدّل الإراده و الرأی و هما مستحيلان فی حقّه تعالی.

و اتّفقت الإماميه تبعاً لنصوص الكتاب و السنّه و البراهين العقليه علی أنّه سبحانه عالم بالأشياء و الحوادث كلّها غابرها و حاضرها و مستقبلها، كلّيّها و جزئيّها، و قد وردت بذلک نصوص عن أئمّه أهل البيت علیهم السلام .

قال الامام الباقر علیه السـلام : «كان اللّه و لا شیء غيره، و لم يزل اللّه عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كوَّنه». (۲)

و قال الإمام الصادق علیه السـلام : «فكلّ أمر يريده اللّه فهو فی علمه قبل أن يصنعه ليس شیء يبدو له إلّا و قد كان فی علمه، إنّ اللّه لا يبدو له من جهل». (۳)

إلی غير ذلک من النصوص المتضافره فی ذلک.

حقيقه البداء عند الإماميّه

و بـذلک يظهر أنّ المراد من البـداء الوارد فی أحاديث الاماميه – و يعـدُّ من العقائـد الـدينيه عنـدهم – ليس معناه اللغوی، أ فهل يصحّ أن ينسب إلی عاقل –فضلاً عن باقر العلوم و صادق الأُمّه علیهما السلام –القول بأنّ اللّه لم يعبد و لم

۱– ۱) . نفس المصدر: الحديث ۶.

۲– ۲) . بحار الأنوار: ۴ / ۸۶، الحديث ۲۳.

۳– ۳) . بحار الأنوار: ۴ / ۱۲۱، الحديث ۶۳.

یعظّم إلّا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، و العلم بعد الجهل؟! کلّا، کلّ ذلک یؤیّد أنّ المراد من البداء فی کلمات هؤلاء العظام غیر ما یفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء لیس إلّا أنّ الإنسان قادر علی تغییر مصیره بالأعمال الصالحه و الطالحه (۱) و أنّ للّه سبحانه تقدیراً مشترطاً موقوفاً، و تقدیراً مطلقاً، و الإنسان إنّما یتمکّن من التأثیر فی التقدیر المشترط، و هذا بعینه قدر إلهی، و اللّه سبحانه عالم فی الأزل، بکلا القسمین کما هو عالم بوقوع الشرط، أعنی: الأعمال الإنسانیه المؤثّره فی تغییر مصیره و عدم وقوعه.

قال الشیخ المفید:

قد یکون الشیء مکتوباً بشرط فیتغیّر الحال فیه، قال اللّه تعالی:

«ثُمَّ قَضیٰ أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ». (۲) فتبیّن أنّ الآجال علی ضربین، و ضرب منهما مشترط یصحّ فیه الزیاده و النقصان، أ لا تری قوله تعالی: «وَ مٰا یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لاٰ یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّٰ فِی کِتٰابٍ». (۳) و قوله تعالی: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُریٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنٰا عَلَیْهِمْ بَرَکٰاتٍ مِنَ السَّمٰاءِ وَ الْأَرْضِ» (۴).

۱- ۱) . سیوافیک انّ النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله -حسب ما رواه البخاری - استعمل لفظ البداء فی نفس ذاک المعنی الّذی تتبنّاه الإمامیه.

۲- ۲) . الأنعام: ۲.

۳- ۳) . فاطر: ۱۱.

۴- ۴) . الأعراف: ۹۶.

فبيّن أنّ آجالهم كانت مشترطه فى الامتداد بالبرّ و الانقطاع عن الفسوق، و قال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام فى خطابه لقومه:

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفّاراً * يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً» (١)

فاشترط لهم فى مدّ الأجل و سبوغ النعم الاستغفار، فلو لم يفعلوا قطع آجالهم و بتّر أعمالهم و استأصلهم بالعذاب، فالبداء من اللّه تعالى يختصّ بما كان مشترطاً فى التقدير و ليس هو انتقالاً من عزيمه إلى عزيمه، تعالى اللّه عما يقول المبطلون علوّاً كبيراً. (٢)

تفسير البداء فى ضوء الكتاب و السنّه

قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ المقصود بالبداء ليس إلّا تغيير المصير و المقدّر بالأعمال الصالحه و الطالحه و تأثيرها فى ما قدّر اللّه تعالى لهم من التقدير المشترط، و لإيضاح هذا المعنى نشير إلى نماذج من الآيات القرآنيه و ما ورد من الروايات فى تغيير المصير بالأعمال الصالحه و الطالحه.

١. قال سبحانه: «إِنَّ اللّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (٣)

٢. و قال سبحانه: «ذلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلى قَوْمٍ حَتّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (۴)

١- ١) . نوح: ١٠ -١١.

٢- ٢) . تصحيح الاعتقاد: ۵٠، و لاحظ ايضاً: أوائل المقالات: ۵٢ ، باب القول فى البداء و المشيئه.

٣- ٣) . الرعد: ١١.

۴- ۴) . الأنفال: ۵٣.

۳. و قال سبحانه: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنٰا عَلَيْهِمْ بَرَكٰاتٍ مِنَ السَّمٰاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنٰاهُمْ بِمٰا كٰانُوا يَكْسِبُونَ». (۱)

۴. و قال سبحانه: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذٰابِى لَشَدِيدٌ» (۲).

۵. و قال سبحانه: «فَلَوْ لاٰ كٰانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهٰا إِيمٰانُهٰا إِلاّٰ قَوْمَ يُونُسَ لَمّٰا آمَنُوا كَشَفْنٰا عَنْهُمْ عَذٰابَ الْخِزْىِ فِى الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا وَ مَتَّعْنٰاهُمْ إِلىٰ حِينٍ» (۳).

۶. و قال سبحانه: «فَلَوْ لاٰ أَنَّهُ كٰانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (۴).

۷. و قال سبحانه: «وَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً قَرْيَةً كٰانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهٰا رِزْقُهٰا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكٰانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّٰهِ فَأَذٰاقَهَا اللّٰهُ لِبٰاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمٰا كٰانُوا يَصْنَعُونَ» (۵).

إلى غير ذلك من الآيات. و من الروايات يدلّ على ذلك ما يلى:

۱. روى جلال الدين السيوطى (المتوفّى ۹۱۱ ه) عن على عليه السلام أنّه سأل رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن هذه الآيه «يَمْحُوا اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ» ، فقال:

«لأقرّن

ص: ۲۳۵

۱- ۱) . الأعراف: ۹۶.

۲- ۲) . إبراهيم: ۷.

۳- ۳) . يونس: ۹۸.

۴- ۴) . الصافات: ۱۴۳- ۱۴۴.

۵- ۵) . النحل: ۱۱۲.

عينيك بتفسيرها، و لأقرَّن عين أَمّتى بعدى بتفسيرها: الصدقه على وجهها، و برّ الوالدين، و اصطناع المعروف، يحوِّل الشقاء سعاده، و يزيد فى العمر، و يقى مصارع السوء». (۱)

۲. و أخرج الحاكم عن ابن عباس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر، و لكن اللّه يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر». (۲)

۳. و قال الإمام الباقر عليه السلام : «صله الأرحام تزكّى الأعمال، و تنمّى الأموال، و تدفع البلوى، و تيسّر الحساب، و تنسئ فى الأجل». (۳)

۴. و قال الصادق عليه السلام : «إن الدعاء يردّ القضاء، و إنّ المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق». (۴)

إلى غير ذلك من الأحاديث المتضافره المرويه عن الفريقين فى هذا المجال.

النزاع لفظى

ممّا تقدّم يظهر أنّ حقيقه البداء -و هى تغيير مصير الإنسان بالأعمال الصالحه و الطالحه -ممّا لا مناص لكلّ مسلم من الاعتقاد به و إلى هذا أشار الشيخ الصدوق بقوله:

فمن أقرَّ للّه عزّ و جلّ بأن له أن يفعل ما يشاء، و يعدم ما يشاء،

ص: ۲۳۶

۱- ۱) . الدرّ المنثور: ۴ / ۶۶.

۲- ۲) . نفس المصدر.

۳- ۳) . الكافى: ۲ / ۴۷۰.

۴- ۴) . البحار: ۹۳ / ۲۸۸.

و يخلق مكانه ما يشاء، و يقدِّم ما يشاء، و يؤخِّر ما يشاء، و يأمر بما شاء كيف شاء، فقد أقرَّ بالبداء، و ما عظّم اللّه عزّ و جلّ بشيء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق و الأمر و التقديم و التأخير و إثبات ما لم يكن و محو ما قد كان (١).

فالنزاع في الحقيقه ليس إلّا في التسميه، و لو عرف المخالف أنّ تسميه فعل اللّه سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسّع لما شهر سيف النقد عليهم، و إن أبى حتى الإطلاق التجوّزى، فعليه أن يتّبع النبيّ الأعظم صلى الله عليه و آله حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازى الّذى قلنا، في حديث الأقرع و الأبرص و الأعمى، روى أبو هريره أنّه سمع رسول اللّه صلى الله عليه و آله يقول: «إنّ ثلاثه في بنى إسرائيل أبرص و أقرع و أعمى، بدا للّه عزّ و جلّ أن يبتليهم». (٢) فبأى وجه فسِّر كلامه صلى الله عليه و آله يفسَّر كلام أوصيائه.

و التسميه من باب المشاكله، و أنّه سبحانه يعبّر عن فعل نفسه في مجالات كثيره بما يعبِّر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاكله الظاهريه، فترى القرآن ينسب إلى اللّه تعالى «المكر» و «الكيد» و «الخديعه» و «النسيان» و «الأسف» إذ يقول:

«يَكِيدُونَ كَيْداً * وَ أَكِيدُ كَيْداً». (٣)

«وَ مَكَرُوا مَكْراً وَ مَكَرْنا مَكْراً» (۴).

١- ١) . التوحيد: ٣٣۵، الباب ۵۴.

٢- ٢) . النهايه في غريب الحديث و الأثر: ١ / ١٠٩، صحيح البخارى: ۴ / ١٧٢.

٣- ٣) . الطارق: ١۵ -١۶.

۴- ۴) . النمل: ۵٠.

«إِنَّ الْمُنٰافِقِينَ يُخٰادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خٰادِعُهُمْ». (۱)

«نَسُوا اللّهَ فَنَسِيَهُمْ» (۲).

«فَلَمّٰا آسَفُونٰا انْتَقَمْنٰا مِنْهُمْ». (۳)

إلی غیر ذلک من الآیات و الموارد.

و بذلک تقف علی أنّ ما ذکره الأشعری فی «مقالات الاسلامیّین»، و البلغمی فی تفسیره، و الرازی فی المحصَّل، و غیرهم حول البداء، لا صله له بعقیده الشیعه فیه، فإنّهم فسّروا البداء للّه بظهور ما خفی علیه، و الشیعه برآء منه، بل البداء عندهم کما عرفت تغییر التقدیر المشترط من اللّه تعالی، بالفعل الصالح و الطالح، فلو کان هناک ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبه إلینا لا بالنسبه إلی اللّه تعالی، بل هو بالنسبه إلیه إبداء ما خفی و إظهاره، و لو أطلق علیه البداء من باب التوسع.

الیهود و إنکار النسخ و البداء

إنّ المعروف من عقیده الیهود أنّهم یمنعون النسخ سواء کان فی التشریع و التکوین، أمّا النسخ فی التشریع فقد استدلّوا علی امتناعه بوجوه مذکوره فی کتب أصول الفقه مع الجواب عنها، و أما النسخ فی التکوین و هو تمکّن الإنسان من تغییر مصیره بما یکتسبه من الأعمال بإرادته و اختیاره، فقد استدلوا علی امتناعه بأنّ قلم التقدیر و القضاء إذا جری علی الأشیاء فی

۱- ۱) . النساء: ۱۴۲.

۲- ۲) . التوبه: ۶۷.

۳- ۳) . الزخرف: ۵۵.

الأزل استحال أن تتعلّق المشيئه بخلافه. و بعباره أخرى: ذهبوا إلى أنّ اللّه قد فرغ من أمر النظام و جفّ القلم بما كان فلا يمكن للّه سبحانه محو ما أثبت و تغيير ما كتب أوّلاً.

و هذا المعنى من النسخ الّذى أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقه البداء بالمعنى الّذى تعتقده الشيعه الإماميه كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهوديه الّتى تسرّت إلى المجتمعات الإسلاميه فى بعض الفترات و اكتسى ثوب العقيده الإسلاميه، مع أنّ القرآن الكريم يردّ على اليهود فى عقيدتهم هذه و يقول:

«يَمْحُوا اللّهُ مَا يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ». (١)

و يقول أيضاً: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ» (٢).

و قد حكى سبحانه عقيده اليهود بقوله: «وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ» (٣).

فهذا القول عنهم يعرب عن عقيدتهم فى حق اللّه سبحانه، و أنّه مسلوب الإراده تجاه كلّ ما كتب و قدّر، و بالنتيجه عدم قدرته على الانفاق زياده على ما قدّر و قضى، فردّ اللّه سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيده بقوله:

«بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ» (۴).

و لأجل ذلك فسَّر الإمام الصادق عليه السلام الآيه بقوله: «و لكنّهم (اليهود) قالوا:

١- ١) . الرعد: ٣٩.

٢- ٢) . الرحمن: ٢٩.

٣- ٣) . المائده: ۶۴.

۴- ۴) . المائده: ۶۴.

قد فرغ من الأمر فلا يزيد و لا ينقص، فقال اللّه جلّ جلاله تكذيباً لقولهم: «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمٰا قٰالُوا بَلْ يَدٰاهُ مَبْسُوطَتٰانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشٰاءُ» أ لم تسمع اللّه عزّ و جلّ يقول:

«يَمْحُوا اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ». (۱)

و من هنا تعرف أنّ القول بالبداء من صميم الدين و لوازم التوحيد و الاعتقاد بعموميه قدرته سبحانه، و أنّه من مقاديره و سننه السائده على حياه الإنسان من غير أن يسلب عنه الاختيار فى تغيير مصيره، فكما أنّه سبحانه، كلّ يوم هو فى شأن، و مشيئته حاكمه على التقدير، و كذلك العبد مختار له أن يغيّر مصيره و مقدّره بحسن فعله، و يخرج نفسه من عداد الأشقياء و يدخلها فى عداد السعداء، كما أنّ له عكس ذلك. فاللّه سبحانه:

«لاٰ يُغَيِّرُ مٰا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مٰا بِأَنْفُسِهِمْ» (۲)

فهو تعالى إنّما يغيّر قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوئه، و لا يعدّ تغيير التقدير الإلهى بحسن الفعل أو سوئه معارضاً لتقديره الأوّل سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره و سننه.

التقدير المحتوم و الموقوف

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التغيير إنّما يقع فى التقدير الموقوف دون المحتوم، و هذا ما يحتاج إلى شىء من البيان فنقول:

۱- ۱) . التوحيد: الباب ۲۵، الحديث ۱.

۲- ۲) . الرعد: ۱۱.

إنّ للّه سبحانه تقديرين، محتوماً و موقوفاً، و المراد من المحتوم ما لا يبدّل و لا يغيّر مطلقاً، و ذلک کقضائه سبحانه للشمس و القمر مسيرين إلى أجل معيّن، و للنظام الشّمسی عمراً محدّداً، و تقديره فی حقِّ کلّ إنسان بأنّه يموت، إلى غير ذلک من السنن الثابته الحاکمه على الکون و الإنسان.

و المراد من التقدير الموقوف الأُمور المقدّره على وجه التعليق، فقدّر أنّ المريض يموت فی وقت کذا إلّا إذا تداوى، أو أجريت له عمليّه جراحيه، أو دعى له و تصدّق عنه، و غير ذلک من التقادير الّتی تغيّر بإيجاد الأسباب المادّيه و غيرها الّتی هی أيضاً من مقدّراته سبحانه، و اللّه سبحانه يعلم فی الأزل کلا التقديرين: المحتوم، الموقوف، و ما يتوقف عليه الموقوف، و إليک بعض ما ورد عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام حول هذين التقديرين:

۱. سئل أبو جعفر الباقر عليه السلام عن ليله القدر، فقال: تنزل فيها الملائکه و الکتبه إلى سماء الدنيا فيکتبون ما هو کائن فی أمر السنه... إلى أن قال -: و أمر موقوف للّه تعالى فيه المشيئه، يقدِّم منه ما يشاء و يؤخِّر ما يشاء، و هو قوله:

«يَمْحُوا اللّهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتٰابِ» (۱)

۲. روى الفضيل: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأُمور أمور محتومه جائيه لا محاله، و من الأُمور أُمور موقوفه عند اللّه يقدِّم منها ما يشاء و يمحو منها ما يشاء: و يثبت منها ما يشاء». (۲)

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۴ / ۱۰۲، باب البداء، الحديث ۱۴، نقلاً عن أمالی الطوسی.

۲- ۲) . المصدر السابق: ۱۱۹، الحديث ۵۸.

۳. و فی حدیث قال الرضا علیه السلام لسلیمان المروزی: «یا سلیمان إنّ من الأمور أموراً موقوفه عند اللّه تبارک و تعالی یقدِّم منها ما یشاء و یؤخِّر ما یشاء». (۱)

ثمّ إنّ القرآن الکریم ذکر الأجل بوجهین: علی وجه الإطلاق، و بوصف کونه مسمّی فقال:

«هُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ طِینٍ ثُمَّ قَضیٰ أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» (۲).

فجعل للإنسان أجلین: مطلقاً و مسمّی.

و المقصود من الأجل المسمّی هو التقدیر المحتوم، و من الأجل المطلق التقدیر الموقوف، قال العلّامه الطباطبائی:

إنّ الأجل أجلان: الأجل علی إبهامه، و الأجل المسمّی عند اللّه تعالی، و هذا هو الّذی لا یقع فیه تغییر لمکان تقییده بقوله (عنده) و قد قال تعالی: «وَ مٰا عِنْدَ اللّٰهِ بٰاقٍ» (۳).

و هو الأجل المحتوم الّذی لا یتغیّر و لا یتبدّل، قال تعالی: «إِذٰا جٰاءَ أَجَلُهُمْ فَلاٰ یَسْتَأْخِرُونَ سٰاعَةً وَ لاٰ یَسْتَقْدِمُونَ» (۴) فنسبه الأجل المسمّی إلی الأجل غیر المسمّی، نسبه المطلق المنجّز

ص: ۲۴۲

۱- ۱) . نفس المصدر: ۹۵، الحدیث ۲.

۲- ۲) . الأنعام: ۲.

۳- ۳) . النحل: ۹۶.

۴- ۴) . یونس: ۴۹.

إلى المشروط المعلّق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق لعدم تحقّق شرطه الّذى علّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز، فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه البتّه.

و التدبّر فى الآيات يفيد أنّ الأجل المسمّى هو الّذى وضع فى أُمّ الكتاب، و غير المسمّى من الأجل هو المكتوب فيما نسمّيه ب(لوح المحو و الإثبات). (۱)

ص :۲۴۳

۱- ۱) . الميزان: ۷ / ۸ - ۹.

الباب الخامس فی النبوّه العامّه و فیه خمسه فصول:

اشاره

۱. أدلّه لزوم البعثه.

۲. أدلّه منکری النبوّه.

۳. طرق التعرّف علی صدق مدّعی النبوَّه.

۴. حقیقه الوحی فی النبوَّه.

۵. عصمه أنبیاء اللّه تعالی.

ص :۲۴۵

مقدمه:

النبوَّه سفاره بين اللّه و بين ذوى العقول من عباده، لتدبير حياتهم فى أمر معاشهم و معادهم، و النبىّ هو الإنسان المخبر عن اللّه تعالى بطريق الوحى الإلهى.

و البحث فى النبوَّه يقع على صورتين:

الأُولى: البحث عن مطلق النبوَّه و يسمّى النبوّه العامّه؛

الثانى: البحث عن نبوَّه نبىّ خاص، كنبوَّه سيّدنا محمّد صلى الله عليه و آله و يسمّى النبوّه الخاصّه.

و الأبحاث الّتى طرحها المتكلّمون حول النبوَّه العامّه تتمحور فى أربعه أُمور و هى:

۱. حسن البعثه و لزومها، أو تحليل أدلّه مثبتى البعثه و منكريها؛

۲. الطريق الّذى يعرف به النبىّ الصادق من المتنبّئ الكاذب؛

۳. الطريق أو الوسيله الّتى يتلقّى بها النبىّ تعاليمه من اللّه سبحانه؛

۴. الصفات المميّزه للنبىّ عن غيره.

ص: ۲۴۷

الفصل الأوّل:أدلّه لزوم البعثه:

١. حاجه المجتمع إلی القانون الکامل

لاـ یشکّ أحـد من الفلاسـفه و الباحثین فی الحیاه الإنسانیه، فی أنّ للإنسان میلًا إلی الاجتماع و التمـدّن، کما أنّ حاجه المجتمع إلی القانون ممّا لا یرتاب فیه، و ذلک لأنّ الإنسان مجبول علی حبِّ الذات، و هذا یجرّه إلی تخصـیص کلّ شیء بنفسه من دون أن یراعی لغیره حقّاً، و یؤدّی ذلک إلی التنافس و التشاجر بین أبناء المجتمع و بالتالی إلی عقم الحیاه و تلاشی أرکان المجتمع، فلاـ یقوم للحیـاه الاجتماعیه أساس إلّا بوضع قانون جامع یقوم بتحدیـد وظائف کلّ فرد و حقوقه، فیمکن لکلّ فرد أن یعیش فی ظلّ العداله الاجتماعیه و یسلک سبیل الفلاح و النجاح.

شرائط المقنِّن

لا ریب فی أنّ جعل قانون جامع بالوصف المذکور یحتاج إلی توفّر شروط أهمّها شرطان تالیان:

الأوّل: معرفه المقنِّن بالإنسان؛ إنّ أوّل و أهمّ خطوه فی وضع القانون،

ص :۲۴۹

أن یکون المقنِّن عارفاً بالإنسان: جسمه و روحه، غرائزه و فطرّیاته، و ما یصلح لهذه الأمور أو یضرّ بها، و کلّما تکاملت هذه المعرفه بالإنسان کان القانون ناجحاً و ناجعاً فی علاج مشاکله و إبلاغه إلی السعاده المتوخّاه من خلقه.

الثانی: عدم انتفاع المقنِّن بالقانون؛ و هذا الشرط بدیهی، فإنَّ المقنِّن إذا کان منتفعاً من القانون الّذی یضعه، سواء کان النفع عائداً إلیه أو إلی من یمت إلیه بصله خاصّه، فهذا القانون سیتمّ لصالح المقنِّن لا ـ لصالح المجتمع، و نتیجته الحتمیّه الظلم و الإجحاف.

فالقانون الکامل لا یتحقّق إلّا إذا کان واضعه مجرّداً عن حبّ الذّات و هوی الانتفاع الشّخصی.

أمّا الشرط الأوّل: فإنّا لن نجد فی صفحه الوجود موجوداً أعرف بالإنسان من خالقه، فإنّ صانع المصنوع أعرف به من غیره، یقول سبحانه:

«أَ لاٰ یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» (1).

إنّ عظمه الإنسان فی روحه و معنویاته، و غرائزه و فطریاته، أشبه ببحر کبیر لا یریٰ ساحله و لا یضاء محیطه، و قد خفیت کثیر من جوانب حیاته و رموز وجوده حتی لقِّب ب«الموجود المجهول».

و أمّا الشرط الثانی: فلن نجد أیضاً موجوداً مجرداً عن أیّ فقر و حاجه و انتفاع سواه سبحانه.

ص: ۲۵۰

۱- ۱) . الملک: ۱۴.

و ممّا يدلّ على عدم صلاحيّه البشر نفسه لوضع قانون كامل، ما نرى من التبدّل الدائم فى القوانين و النقض المستمرّ الّذى يورد عليها بحيث تحتاج فى كلّ يوم إلى استثناء بعض التشريعات و زياده أُخرى، إضافه إلى تناقض القوانين المطروحه فى العالم من قبل البشر، و ما ذلك إلّا لقصورهم عن معرفه الإنسان حقيقه المعرفه و انتفاء سائر الشروط فى واضعيها.

فإذا كان استقرار الحياه الاجتماعيه للبشر متوقّفاً على التقنين الإلهى، فواجب فى حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم عبر واحد منهم يرسله إليهم، و الحامل لرساله اللّه سبحانه هو النبىّ المنبئ عنه و الرسول المبلّغ إلى الناس، فبعث الأنبياء واجب فى حكمته تعالى حفظاً للنظام المتوقّف على التقنين الكامل. و إلى هذا الدليل يشير قوله تعالى:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ» (١)

٢. حاجه الانسان إلى المعارف العاليه

إنّ أهمّ ما يحتاج الإنسان إلى التعرّف عليه ليكون ناجحاً فى الوصول إلى السعاده المطلوبه من حياته أمران: المعرفه باللّه سبحانه، و التعرّف على مصالح الحياه و مفاسدها، و المعرفه الكامله فى هذين المجالين لا تحصل للإنسان إلّا فى ضوء الوحى و تعاليم الأنبياء، و أمّا العلوم الإنسانيه فهى غير كافيه فيهما.

١- ١) . الحديد: ٢٥.

و ممّا يوضح قصور العلم البشرى فى العلوم الإلهيه أنّ هناك الملايين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوى راق فى الصناعات و العلوم الطبيعيه، و مع ذلك فهم فى الدرجه السّفلى فى المعارف الإلهيه، فجلّهم -إن لم يكن كلّهم -عبّاد للأصنام و الأوثان، و ببابك بلاد الهند الشاسعه و ما يعتقده مئات الملايين من أهلها من قداسه فى «البقر».

نعم هناك نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طريق التفكّر و التعقّل كسقراط و أفلاطون و أرسطو، و لكنّهم أُناس استثنائيون، لا يعدّون معياراً فى البحث، و كونهم عارفين بالتوحيد لا يكون دليلًا على مقدره الآخرين عليه.

على أنّه من المحتمل جدّاً أن يكون وقوفهم على هذه المعارف فى ظلّ ما وصل إليهم من التعاليم السماويه عن طريق رسله سبحانه و أنبيائه، قال صدر المتألّهين:

أساطين الحكمه المعتبره عند اليونانيين خمسه: أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون و أرسطاطاليس قدس سره ، و قد لقى فيثاغورس تلاميذ سليمان بن داود عليهما السلام بمصر و استفاد منهم و تلمّذ للحكيم المعظم الربّانى أنباذقلس و هو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود عليه السلام ، ثمّ سقراط أخذ عن فيثاغورس و أفلاطون عن سقراط و الآخذ أرسطاطاليس عن أفلاطون و صحبه نيّفاً و عشرين سنه... (١).

١- ١) . الرسائل: ۶٨ - ۶٩.

و ممّـا یـدلّ علی قصور العلم الإنسانی عن تشـخیص منافع البشـر و المجتمعات و مضارّها، أنّ المجتمع الإنسانی - مع ما بلغه من الغرور العلمی -لم یقف بعـدُ علی النظـام الاقتصادی النافع له، فطائفه تزعم أنّ سـعاده البشـر فی نظام الرأسـمالیه و الاقتصاد الحرّ المطلق، و الأُخری تـدّعی أنّ سـعاده البشـر فی النظـام الاـشتراکی و سـلب المـالکیه عن أدوات الانتـاج و تفویضـها إلی الـدوله الحاکمه.

کما أنّه لم یصل بعدُ إلی وفاق فی مجال الأخلاق و قد تعدّدت المناهج الأخلاقیّه فی العصر الأخیر إلی حدّ التضادّ فیها.

و أیضاً نری أنّ الإنسـان -مع مـا یـدّعیه مـن العلم و المعرفه -لم یـدرک بعـدُ عوامـل السّعاده و الشّـقاء له، بشـهاده أنّه یشـرب المسـکرات، و یسـتعمل المخـدّرات، و یتناول اللحوم الضارّه، کما یقیم اقتصاده علی الرِّبا الّـذی هو عامل إیجاد التفاوت الطبقی بین أبناء المجتمع.

و فیما روی عن أئمّه أهل البیت علیهم السلام إشارات إلی هذا البرهان نأتی بنموذجین منها: قال الإمام الکاظم علیه السلام :

«یا هشام: ما بعث اللّه أنبیاءه و رسـله إلی عباده إلّا لیعقلوا عن اللّه، فأحسـنهم استجابه أحسنهم معرفه، و أعلمهم بأمر اللّه أحسنهم عقلاً، و أکملهم عقلاً أرفعهم درجه فی الدنیا و الآخره» (۱).

و قال الإمام الرضا علیه السلام :

۱- ۱) . الکافی: ج ۱، کتاب العقل و الجهل، الحدیث ۱۲.

«لم یکن بـدّ من رسـول بینه و بینهم معصـوم یـؤدّی إلیهم أمره و نهیه و أدبه، و یـوقفهم علی مـا یکـون به إحراز منـافعهم و دفع مضارّهم إذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما یحتاجون إلیه». (۱)

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۴۰/۱۱.

الفصل الثانی:أدلّه منکری بعثه الأنبیاء

اشاره

استدلّ المنکرون لبعثه الأنبیاء علی مدّعاهم بوجوه أهمّها ما یلی:

الدلیل الأوّل

إنّ الرسول إمّـا أن یأتی بما یوافق العقول أو بما یخالفها، فإن جاء بما یوافق العقول، لم یکن إلیه حاجه، و لا فائـده فیه، و إن جاء بما یخالف العقول، وجب ردّ قوله.

و الجواب عنه: أنّ مـا یـأتی به الرّسول موافق للعقل فی نفس الأمر، لکن لا یسـتلزم ذلک أن یکون العقل عارفاً بجمیع ما یأتی به النبیّ.

فهاهنـا فرض ثـالث و هو إتیـان الرّسول بمـا لاـ یصل إلیه العقل بالطاقات المیسوره له، فإنّک قـد عرفت فیما أقمنا من الأدلّه علی لزوم البعثه، أنّ عقل الإنسان و تفکّره قاصر عن نیل الکثیر من المسائل.

الدلیل الثانی:

قد دلّت الدلائل العقلیه علی أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حکیماً، و أنّه

أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر فى آيات خلقه بعقولنا، و نشكره بآلائه علينا، و إذا عرفناه و شكرنا له، استوجبنا ثوابه، و إذا أنكرناه و كفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالنا نتّبع بشراً مثلنا؟!

و الجواب عنه: أنّ كثيراً من الناس لا يعرفون كيفيه الشكر، فربما يتصوّرون أنّ عباده المقرَّبين نوع شكر للّه سبحانه، فلأجل ذلك ترى عبده الأصنام و الأوثان يعتقدون أنّ عبادتهم للمخلوق شيء موجب للتقرّب. (۱) أضف الى ذلك أنّ تخصيص برامج الأنبياء بالأمر بالشكر و النهى عن كفران النعمه، غفله عن أهدافهم الساميه، فإنّهم جاءوا لإسعاد البشر فى حياتهم الفرديه و الاجتماعيه، و لا تختصّ رسالتهم بالأوراد و الأذكار الجافّه، كتلك الّتى يردّدها أصحاب بعض الديانات أيّام السّبت و الأحد فى البيع و الكنائس، و إنّك لتقف على عظيم أهداف رساله النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله إذا وقفت على كلمته المأثوره: «إنّى قد جئتكم بخير الدنيا و الآخره». (۲)

الدليل الثالث:

إنّ أكبر الكبائر فى الرساله، اتّباع رجل هو مثلك فى الصوره و النفس و العقل، يأكل ممّا تأكل، و يشرب ممّا تشرب...

فأى مزيّه له عليك؟ و أىّ فضيله أوجبت استخدامك؟ و ما دليله على صدق دعواه؟ (۳)

۱- ۱) . قال تعالى حكايه عن المشركين: «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّهِ زُلْفَى» (الزمر: ۳).

۲- ۲) . تاريخ الطبرى: ۲ / ۶۳، قاله النبى عند دعوه أقاربه إلى الإسلام.

۳- ۳) . للوقوف على مدارك أدلّه البراهمه، أُنظر: الملل و النحل للشهرستانى: ۲ / ۲۵۰ - ۲۵۲؛ كشف المراد: ۲۱۷؛ شرح التجريد للفاضل القوشجى: ۳۵۸.

و الجواب عنه: أنّ هذه شبهه أشير إليها فى القرآن الكريم مع الجواب عنها، فقد أشير الى الشّبهه فى قوله تعالى:

«.... وَ أَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هٰذا إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» (۱)

و فى قوله تعالى:

«وَ قالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقاءِ الْآخِرَهِ وَ أَتْرَفْناهُمْ فِى الْحَياهِ الدُّنْيا ما هٰذا إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يَشْرَبُ مِمّا تَشْرَبُونَ * وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذاً لَخاسِرُونَ». (۲)

و قد أجيب عنها فى قوله سبحانه:

«قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لٰكِنَّ اللّهَ يَمُنُّ عَلىٰ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ ما كانَ لَنا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطانٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ وَ عَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». (۳)

و فى قوله سبحانه: «قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىٰ إِلَيَّ». (۴)

فالجمله الأُولى، و هى الاتحاد فى البشريه، إشاره إلى أحد ركنى

ص :۲۵۷

۱- ۱) . الأنبياء: ۳.

۲- ۲) . المؤمنون: ۳۳- ۳۴.

۳- ۳) . إبراهيم: ۱۱.

۴- ۴) . فصّلت: ۶.

الرساله، و هو لزوم المسانخه التامّه بين المرسل -بالفتح -و المُرسَل إليه. و قوله: «يُوحىٰ إِلَيَّ» ، إشاره إلى وجه الفرق بينهما، و أنّه لأجل نزول الوحى عليه يجب اتّباعه و إطاعته. و بذلك يظهر مزيّه الأنبياء و فضيلتهم و تقدّمهم على غيرهم.

و أمّا دليلهم على صدق ادّعاءاتهم، فسيوافيك فى البحث التالى أنّ المعجزه طريق برهانى لتمييز النبىّ الصادق عن المتنبّئ الكاذب.

ص :٢٥٨

الفصل الثالث:المعجزه و إثبات صدق دعوى النبوّه

اشاره

يجب أن تقترن دعوى النبوَّه بـدليل يثبت صـحّتها و إلّا كـانت دعوى فارغه غير قابله للإذعان و القبول و هـذا ما تقتضـيه الفطره الإنسانيه، يقول الشيخ الرئيس فى كلمته المشهوره: «مَن قَبِل دعوى المدّعى بلا بيِّنه و برهان، فقد خرج عن الفطره الإنسانيه».

ثمّ إنّ هنا طرقاً ثلاثه للوقوف على صدق مدّعى النبوَّه فى دعواه و هى:

أ. المعجزه؛

ب. تصديق النبىّ السّابق نبوّه النبىّ اللاحق؛

ج. جمع القرائن و الشّواهد من حالات المدّعى و تلامذه منهجه.

و نحن نكتفى هنا بتبيين طريق المعجزه الّتى هى الأهمّ منها.

تعريف المعجزه

المشهور فى تعريف المعجزه أنّها: «أمر خارق للعاده، مقرون بالتحدّى، مع عدم المعارضه». (۱) و إليك توضيحه:

۱- ۱) . شرح التجريد للفاضل القوشجى: ۴۶۵.

إن هناک أَموراً تعدّ مضادّه للعقل، کاجتماع النقیضین و ارتفاعهما، و وجود المعلول بلا علّه و نحو ذلک، و أَموراً أَخری تخالف القواعد العادیه، بمعنی أنّها تعدّ محالات حسب الأدوات و الأجهزه العادیه، و المجاری الطبیعیه، و لکنّها لیست مستحیله عقلاً لو کان هناک أدوات أُخری خارجه عن نطاق العاده، و هی المسمّاه بالمعاجز، و ذلک کحرکه جسم کبیر من مکان إلی مکان آخر بعید عنه، فی فتره زمانیه لا تزید علی طرفه العین بلا تلک الوسائط العادیه، فإنّه غیر ممتنع عقلاً و لکنّه محال عاده، و من هذا القبیل ما یحکیه القرآن من قیام من أوتی علماً من الکتاب بإحضار عرش بلقیس ملکه سبأ، من بلاد الیمن إلی بلاد الشام فی طرفه عین بلا توسط شیء من تلک الأجهزه المادّیه المتعارفه. (۱) فتحصّل أنّ المعجزه أمر خارق للعاده لا مضادّ للعقل.

ثمّ إنّ الإتیان بما هو خارق للعاده لا یسمّی معجزه إلّا إذا کان مقترناً بدعوی النبوّه، و إذا تجرّد عنها و صدر من بعض أولیاء اللّه تعالی یسمّی «کرامه» و ذلک کحضور الرزق لمریم علیها السلام بلا سعی طبیعی. (۲) و لأجل ذلک کان الأُولی أن یضیفوا إلی التعریف قید: «مع دعوی النبوّه». (۳)

۱- ۱) . لاحظ: النمل: ۴۰.

۲- ۲) . لاحظ: آل عمران: ۳۷.

۳- ۳) . لا تختصّ المعجزه بدعوی النبوّه، بل یعمّها و دعوی الإمامه و غیرها من الدعاوی الإلهیه، کدعوی المسلم أنّ شریعه الإسلام هی الحق دون غیرها من الشرائع، و یقوم بالمباهله، فذلک معجزه البته، فالصحیح فی تعریف المعجزه أن یقال: «هو الفعل الخارق للعاده الّذی یأتی به من یدّعی منصباً أو مقاما إلهیاً شاهداً علی صدق دعواه»؛ راجع: البیان فی تفسیر القرآن: ۳۳.

و لا يتحقّق الإعجاز إلّا إذا عجز الناس عن القيام بمعارضه ما أتى به مدّعى النبوّه، و يترتّب على هذا أنّ ما يقوم به كبار الأطباء و المخترعين من الأُمور العجيبه خارج عن إطار الإعجاز، كما أنّ ما يقوم به السّحره و المرتاضون من الأعمال المدهشه، لا يعدّ معجزاً لانتفاء هذا الشرط.

و من شرائط كون الإعجاز دليلًا على صدق دعوى النبوّه أن يكون فعل المدّعى مطابقاً لدعواه، فلو خالف ما ادّعاه لما سمّى معجزه و إن كان أمراً خارقاً للعاده، و من ذلك ما حصل من مسيلمه الكذّاب عند ما ادّعى أنّه نبى، و آيه نبوّته أنّه إذا تفل فى بئر قليله الماء، يكثر ماؤها، فتفل فغار جميع ماؤها.

دلاله المعجزه و قاعده الحسن و القبح العقليين

إنّ دلاله المعجزه على صدق دعوى النبوّه يتوقّف على القول بالحسن و القبح العقليين، لأنّ الإعجاز إنّما يكون دليلًا على صدق النبوّه، إذا قبح فى العقل إظهار المعجزه على يد الكاذب، فإذا توقّف العقل عن إدراك قبحه و احتمل صحّه إمكان ظهوره على يد الكاذب، لا يقدر على التمييز بين الصادق و الكاذب، فالّذين أنكروا حكم العقل بهما، يلزم عليهم سدّ باب التصديق بالنبوّه من طريق الإعجاز، قال العلّامه الحلّى:

لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من اللّه تعالى شىء ، و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، و تجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوّه، فإنّ أىّ

نبی أظهر المعجزه عقیب ادّعاء النبوّه لا یمکن تصدیقه مع تجویز إظهار المعجزه علی ید الکاذب فی دعوی النبوّه. (۱)

المعجزه دلیل برهانی

هناک من یتخیّل أن دلاله المعجزه علی صدق دعوی النبیّ، دلاله إقناعیه لا برهانیه، بحجّه أنّ الدلیل البرهانی یتوقّف علی وجود رابطه منطقیه بین المـدّعی و الدلیل، و هی غیر موجوده فی المقام، و یردّه أنّ دعوی النبوّه و الرساله من کلّ نبیّ و رسول - علی ما یقصّه القرآن - إنّما کانت بدعوی الوحی و التکلیم الإلهی بلا واسطه أو بواسطه نزول ملک، و هذا أمر لا یساعده الحسّ و لا تؤیّده التجربه، فـإنّ الوحی و التکلیم الإلـهی و مـا یتلوه من التشـریع و التربیه الـدینیه ممّا لا یشاهـده البشـر فی أنفسـهم، و العاده الجاریه فی الأسباب و المسبّبات تنکره، فهو أمر خارق للعاده.

فلو کـان النبیّ صادقـاً فی دعواه النبوّه و الوحی، لکـان لازمه أنّه متّصل بما وراء الطبیعه، مؤیَّد بقوَّه إلهیه تقـدر علی خرق العاده، فلو کـان هـذا حقّـاً کـان من الممکن أن یصـدر من النبیّ خـارق آخر للعـاده یصـدّق النبوّه و الوحی من غیر مانع منه، فإنّ حکم الأمثال واحـد، فلئن أراد اللّه هـدایه الناس بطریق خارق للعاده و هو طریق النبوّه و الوحی، فلیؤیّـدها و لیصدّقها بخارق آخر و هو المعجزه.

۱- ۱) . نهج الحق و کشف الصدق: ۸۴.

و هذا هو الّذی بعث الأمم إلی سؤال المعجزه علی صدق دعوی النبوّه کلّما جاءهم رسول من أنفسهم. (۱)

فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده

إنّ هناک جهات من التمایز و التفارق بین المعجزه و الکرامه و بین غیرهما من خوارق العادات و هی:

الجهه الأُولی من حیث طریق الحصول علیها، فإنّ المعجزه و الکرامه ولیدتان لعنایه إلهیه خاصه، و لیس السّبب لهما ممّا تناله ید الدراسه و التعلّم، و لکنّ السّحر و نحوه نتاج التعلیم و التعلّم و لها مناهج تعلیمیه یجب ممارستها حتّی یصل طالبها إلی النتائج المطلوبه یقول سبحانه:

«وَ اتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّیَاطِینُ عَلَی مُلْکِ سُلَیْمَانَ وَ مَا کَفَرَ سُلَیْمَانُ وَ لٰکِنَّ الشَّیَاطِینَ کَفَرُوا یُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا یُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّی یَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَهٌ فَلاَ تَکْفُرْ فَیَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا یُفَرِّقُونَ بِهِ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ» (۲).

و لمّا کان السحر و نحوه رهن التعلیم و التعلّم، فهو متشابه فی نوعه، متّحد فی جنسه، یدور فی فلک واحد، و لا یخرج عن نطاق ما تعلّمه أهله و لذا لا یأتون إلّا بما تدرّبوا علیه، بخلاف معجزه الأنبیاء فإنّه علی جانب عظیم من التنوّع فی الکیفیّه إلی حدّ قد لا یجد الإنسان بین المعجزات قدراً

۱- ۱) . المیزان: ۸۶/۱.

۲- ۲) . البقره: ۱۰۲.

مشترکاً و جنساً قریباً، کما فی المعجزات الّتی یخبر بها القرآن عن موسی و عیسی علیهما السلام بقوله تعالی:

«فَأَلْقیٰ عَصٰاهُ فَإِذٰا هِیَ ثُعْبٰانٌ مُبِینٌ » (۱).

و قوله تعالی: «وَ نَزَعَ یَدَهُ فَإِذٰا هِیَ بَیْضٰاءُ لِلنّٰاظِرِینَ » (۲).

و قوله تعالی:

«وَ إِذِ اسْتَسْقیٰ مُوسیٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصٰاکَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتٰا عَشْرَةَ عَیْناً» (۳).

و قوله تعالی:

«فَأَوْحَیْنٰا إِلیٰ مُوسیٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصٰاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَکٰانَ کُلُّ فِرْقٍ کَالطَّوْدِ الْعَظِیمِ» (۴).

و قوله سبحانه:

«وَ رَسُولاً إِلیٰ بَنِی إِسْرٰائِیلَ أَنِّی قَدْ جِئْتُکُمْ بِآیَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ أَنِّی أَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَأَنْفُخُ فِیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِ اللّٰهِ وَ أُبْرِئُ الْأَکْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْیِ الْمَوْتیٰ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَ أُنَبِّئُکُمْ بِمٰا تَأْکُلُونَ وَ مٰا تَدَّخِرُونَ فِی بُیُوتِکُمْ إِنَّ فِی ذٰلِکَ لَآیَةً لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ» (۵).

ص: ۲۶۴

۱- ۱) . الأعراف: ۱۰۷.

۲- ۲) . الأعراف: ۱۰۸.

۳- ۳) . البقره: ۶۰.

۴- ۴) . الشعراء: ۶۳.

۵- ۵) . آل عمران: ۴۹.

نعم، الحكمه الإلهيه اقتضت أن تكون معاجز الأنبياء مناسبه للفنون الرائجه فى عصورهم حتى يتسنّى لخبراء كلّ فنٍّ تشخيص المعاجز و إدراك استنادها إلى القدره الغيبيه، و تميّزها عن الأعمال الباهره المستنده إلى العلوم و الفنون الرائجه.

الجهه الثانيه من حيث الأهداف و الغايات، فإنّ أصحاب المعاجز يتبنّون أهدافاً عاليه و يتوسّلون بمعاجزهم لإثبات حقّانيه تلك الأهداف و نشرها، و هى تتمثّل فى الدعوه إلى اللّه تعالى وحده و تخليص الإنسان عبوديّه الأصنام و الحجاره و الحيوانات و الدعوه إلى الفضائل و نبذ الرذائل، و استقرار نظام العدل الاجتماعى و غير ذلک، كما أنّ أصحاب الكرامات أيضاً لا يتبنّون إلّا ما يكون موافقاً لرضى اللّه سبحانه لا غير.

و هذا بخلاف المرتاضين و السّحره، فغايتهم إمّا كسب الشهره و السّمعه بين الناس، أو جمع المال و الثروه، و غير ذلک ممّا يناسب متطلّبات القوى البهيميّه.

الجهه الثالثه من حيث التقيّد بالقيم الأخلاقيه، فإنّ أصحاب المعاجز و الكرامات -باعتبار كونهم خرّيجى المدرسه الإلهيّه - متحلّون بأكمل الفضائل و الأخلاق الإنسانيّه، و المتصفّح لسيرتهم لا يجد فيها أىّ عمل مشين و مناف للعفّه و مكارم الأخلاق، و أمّا أصحاب الرّياضه و السّحر، فهم دونهم فى ذلک، بل تراهم غالباً فارغين عن المثل و الفضائل و القيم.

فبهذه الضوابط يتمكّن الإنسان من تمييز المعجزه عن غيرها من الخوارق و النبىّ عن المرتاض و السّاحر.

المعجزه و قانون العلّيه

إنّ المعجزات لا ـ تعدّ نقضاً لقانون العلّيه العام، فإنّ المنفى فى مورد المعجزه هو العلل المادّيه المتعارفه الّتى وقف عليها العالم الطبيعى و اعتاد الإنسان على مشاهدته فى حياته و لكن لا يمتنع أن يكون للمعجزه علّه أُخرى لم يشاهدها النّاس من قبل و لم يعرفها العلم و لم تقف عليها التجربه.

كما أنّها لا تضعضع برهان النظم الّذى يستدل به على وجود الصانع، و ذلك لأنّ الإعجاز ليس خرقاً لجميع النظم السائده على العالم، و إنّما هو خرق فى جزء من أجزائه غير المتناهيه الخاضعه للنظام و الدالّه ببرهان النظم على وجود الصانع.

ص: ۲۶۶

الفصل الرابع:حقيقه الوحی فی النبوّه

اشاره

الـوحی فی اللّغه کمـا یسـتنبط من نصوص أهلهـا فی معـاجمهم هو الإعلاـم بخفـاء بطریق من الطرق (۱) و قـد جاء اسـتعماله فی القرآن الکریم فی موارد متعدّده مختلفه یجمعها المعنی اللغوی حقیقه أو ادّعاء، منها قوله سبحانه:

«وَ أَوْحىٰ فِی کُلِّ سَمٰاءٍ أَمْرَهٰا» (۲) أی أودع فی کلّ سـماءٍ السـنن و الأنظمه الکونیه، و قدّر علیها دوامها، فإیجاد السـنن و النظم فی السّماوات علی وجه لا یقف علیه إلّا المتدبّر فی عالم الخلقه یشبه الإلقاء و الإعلام بخفاء بنحو لا یقف علیه إلّا الملقی إلیه، و هو الوحی.

و منها قوله سبحانه: «وَ أَوْحىٰ رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبٰالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمّٰا یَعْرِشُونَ». (۳) فأطلق الوحی علی ما أودع فی

ص: ۲۶۷

۱- ۱) . راجع فی ذلک: معجم مقاییس اللغه: ۶ / ۹۳؛ المفردات فی غریب القرآن، ماده «وحی»؛ لسان العرب: ۱۵ / ۳۷۹.

۲- ۲) . فصّلت: ۱۲.

۳- ۳) . النحل: ۶۸.

صمیم وجود النحل من غریزه إلهیه تهدیه إلی أعماله الحیویّه الخاصّه.

و منها قوله سبحانه: «وَ أَوْحَيْنٰا إِلىٰ أُمِّ مُوسىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (۱) حیث إنّ تفهیم أُمّ موسی مصیر ولدها کان بإلهام و إعلام خفی، عبّر عنه بالوحی.

و منها قوله تعالی فی وصف زکریّا:

«فَخَرَجَ عَلىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرٰابِ فَأَوْحىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا» (۲).

و المعنی: أشار إلیهم من دون أن یتکلّم، لأمره سبحانه إیّاه أن لا یکلّم الناس ثلاث لیال سویّاً، فأشبه فعله، إلقاء الکلام بخفاء لکون الإشاره أمراً مبهماً.

و منها قوله تعالی: «وَ إِنَّ الشَّيٰاطِينَ لَيُوحُونَ إِلىٰ أَوْلِيٰائِهِمْ لِيُجٰادِلُوكُمْ» (۳) و یعلم وجه استعمال الوحی هنا ممّا ذکرناه فیما سبقه.

وحی النبوّه

إنّ الغالب فی استعمال کلمه الوحی فی القرآن هو کلام اللّه المنزل علی نبیّ من أنبیائه، فکلّما أطلق الوحی و جرّد عن القرینه یراد منه ذلک، و هذا هو الّذی نحن بصدد بیان حقیقته، فنقول: الوحی الّذی یختصّ به الأنبیاء إدراک خاصّ متمیّز عن سائر الإدراکات فإنّه لیس نتاج الحسّ و لا

۱- ۱) . القصص: ۷.

۲- ۲) . مریم: ۱۱.

۳- ۳) . الأنعام: ۱۲۱.

العقـل و لا ـ الغريزه، و إنّما هو شـعور خاص يوجـده اللّه سـبحانه فى الأنبياء لا يغلط معه النبىّ فى إدراكه و لا يشـتبه و لا يختلجه شـكّ و لا ـ يعترضه ريب فى أنّ الّـذى يوحى إليه هو اللّه سـبحانه، من غير أن يحتـاج إلى إعمـال نظر أو التمـاس دليل، أو إقامه حجّه. قال سبحانه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلىٰ قَلْبِكَ» (١) فهذه الآيه تشير إلى أنّ الّذى يتلقّى الوحى من الروح الأمين هو نفس النبىّ الشريفه، من غير مشاركه الحواس الظاهره الّتى هى الأدوات المستعمله فى إدراك الأُمور الجزئيه.

و على هـذا، فـالوحى حصـيله الاتّصـال بعالم الغيب، و لا يصـحّ تحليله بأدوات المعرفه المعتاده و لا بالأُصول الّتى تجهّز بها العلم الحديث.

و من لم يذعن بعالم الغيب يشكل عليه الإذعان بهذا الإدراك الّذى لا صله له بعالم المادّه و أصوله.

فرضيّه النبوغ

قـد فسّـِر بعض المتجـددين النبوّه بالنبوغ و الوحى بلمعات ذاك النبوغ. و حاصل مذهبهم: أنّه يتميّز بين أفراد الإنسان المتحضّـر، أشـخاص يملكون فطره سـليمه و عقولاً مشـرقه تهديهم إلى ما فيه صلاح الاجتماع و سعاده الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحه المجتمع و عمران الـدنيا، و الإنسان الصالـح الّذى يتميّز بهذا النوع من النبوغ هو النبىّ، و الفكر الصالح المترشّح من مكامن عقله و ومضات نبوغه هو الوحى، و القوانين الّتى يسنّها لصلاح

١- ١) . الشعراء: ١٩٣ -١٩۴.

الاجتماع هو الـدّين، و الروح الأمين هو نفسه الطاهره الّتی تفیض هـذه الأفکار إلی مراکز إدراکه، و الکتاب السّماوی هو کتابه الّذی یتضمّن سننه و قوانینه.

یلاحظ علیه أوّلاً: لو صحّت هـذه النظریّه لم یبق من الاعتقاد بالغیب إلّا الإعتقاد بوجود الخالق البارئ ، أمّا ما سوی ذلک فکلّه نتاج الفکر الإنسانی الخاطئ ، و هذا فی الواقع نوع إنکار للدین.

و ثانیاً: أنّ قسماً ممّا یقع به الوحی الإنباء عن الحوادث المستقبله، إنباءً لا یخطئ تحقّقه أبداً، مع أنّ النوابغ و إن سموا فی الذکاء و الفطنه لا یخبرون عن الحوادث المستقبله إلّا مع الاحتیاط و التردّد، لا بالقطع و الیقین، و علی فرض إخبارهم کذلک لا یکون مصوناً عن الخطأ و الکذب.

و ثالثاً: أنّ حمله الوحی و مدّعی النبوّه -من أوّلهم إلی آخرهم -إنّما ینسبون تعالیمهم و سننهم إلی اللّه سبحانه و لا یدّعون لأنفسهم شیئاً، و لا یشکّ أحد فی أنّ الأنبیاء عباد صالحون، صادقون لا یکذبون، فلو کانت السّنن الّتی أتوا بها من وحی أفکارهم، فلما ذا یغرّون المجتمع بنسبتها إلی اللّه تعالی؟

هل الوحی نتیجه تجلّی الأحوال الروحیّه؟

زعم بعض المستشرقین (۱) أنّ الوحی إلهام یفیض من نفس النبیّ لا

۱- ۱) . هـذه النظریّه مأثوره عن المستشرق «مونتیه» و فصّلها «إمیل درمنغام»، لاحظ: «الوحی المحمدی»، السید محمّد رشید رضا، ص ۶۶.

من الخارج، و ذاک أنّ منازع نفسه العالیه، و سریرته الطاهره، و قوّه إیمانه باللّه و بوجوب عبادته، و ترک ما سواها من عباده وثنیه و تقالید وراثیه ردیئه یکون لها من التأثیر ما یتجلّی فی ذهنه، و یحدث فی عقله الباطن الرؤی و الأحوال الروحیه فیتصوّر ما یعتقد وجوبه، إرشاداً إلهیاً نازلاً علیه من السّماء بدون وساطه، أو یتمثّل له رجل یلقّنه ذلک، یعتقد أنّه ملک من عالم الغیب، و قد یسمعه یقول ذلک و لکنّه إنّما یری و یسمع ما یعتقده فی الیقظه کما یری و یسمع مثل ذلک فی المنام الّذی هو مظهر من مظاهر الوحی عند جمیع الأنبیاء.

یقول أصحاب هذه النظریّه: لا نشکّ فی صدق الأنبیاء فی إخبارهم عمّا رأوا و سمعوا، و إنّما نقول: إنّ منبع ذلک من نفسه و لیس فیه شیء جاء من عالم الغیب الّذی یقال إنّه وراء عالم المادّه و الطبیعه.

نقد هذه النظریّه

هذه النظریّه الّتی جاء بها بعض الغربیین و إن کانت تنطلی علی السّذّج من الناس و تأخذ بینهم رونقاً إلّا أنّ رجال التحقیق یدرکون تماماً أنّها لیست بشیء جدید قابل للذکر، و إنّما هی تکرار لمقالات العرب الجاهلیین فی النبوّه و الوحی، فمن جمله افتراءاتهم علی النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ، وصم شریعته بأنّها نتاج الأحلام العذبه الّتی کانت تراود خاطره، ثمّ تتجلّی علی لسانه و بصره، قال تعالی: «بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ» (۱).

۱- ۱) . الأنبیاء: ۵.

و القرآن يردّ مقالتهم و يركّز على أنّ الوحى أمر واقعى مفاض من اللّه سبحانه، و يقول:

«وَ النَّجْمِ إِذٰا هَوىٰ * مٰا ضَلَّ صٰاحِبُكُمْ وَ مٰا غَوىٰ * وَ مٰا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ * إِنْ هُوَ إِلاّٰ وَحْيٌ يُوحىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوىٰ» (١).

و كذلك يقول: «مٰا كَذَبَ الْفُؤٰادُ مٰا رَأىٰ» (٢) أى لم يكذّب فؤاد محمّد صلى الله عليه و آله ما أدركه بصره، أى كانت رؤيته صحيحه غير كاذبه و إدراكا حقيقياً.

و كذلك يقول: «مٰا زٰاغَ الْبَصَرُ وَ مٰا طَغىٰ» (٣) كنايه عن صحّه رؤيته و إنّه لم يبصر ما أبصره على غير صفته الحقيقيه و لا أبصر ما لا حقيقه له.

و الحاصل: أنّ الأنبياء كانوا يعرّفون أنفسهم بأنّهم مبعوثون من جانب اللّه تعالى و لا شأن لهم إلّا إبلاغ الرسالات الإلهيّه إلى الناس.

و لا ريب فى أنّهم كانوا صادقين فى أقوالهم -كما اعترف به صاحب النظريّه - و عندئذ لو قلنا بأنّ ما ذكروه غير مطابق للواقع و أنّ ما أتوا به من المعارف و الشرائع لم يكن رسالات إلهيه و ذكراً من جانبه سبحانه، بل كان نابعاً من باطن ضميرهم و تجلّيات نفوسهم، لكان الأنبياء قاصرين فى مجال المعرفه، ما زالوا فى جهل مركب، و هذا ما لا يتفوّه به من له أدنى معرفه

١- ١) . النجم: ١ -۵.

٢- ٢) . النجم: ١١.

٣- ٣) . النجم: ١٧.

بمقالات الأنبياء و شخصياتهم الجليله فى مجال العلم و العمل، بل يأبى العقل و الفطره من اتّسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم و الدّين بمثل هذا الجهل و الخبط.

الوحى و الشخصيه الباطنه

إنّ جماعه من الغربيّين فسّروا الوحى بما أثبتوه فى أبحاثهم النفسيه من الشخصيّه الباطنه لكلّ إنسان، و قد جرّبوا ذلك على المنوَّمين تنويماً مغناطيسياً، فوجدوا أنّ النائم يظهر بمظهر من الحياه الروحيه لا يكون له و هو يقظان، فيعلم الغيب و يخبر عن البعيدين، يبصر و يسمع و يحسّ بغير حواسه الظاهره و يكون على جانب كبير من التعقّل و الإدراك.

قالوا: هذه الشخصيّه هى الّتى تهدى الإنسان بالخواطر الجيّده من خلال حجبه الجسميه الكثيفه، و هى الّتى تعطيه الإلهامات الطيّبه الفجائيه فى الظروف الحرجه، و هى الّتى تنفث فى روع الأنبياء ما يعتبرونه وحياً من اللّه، و قد تظهر له متجسّده فيحسبونها من ملائكه اللّه هبطت عليهم من السماء. (١)

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ هذه النظريّه على فرض صحتها لا دلاله لها على أنّ خصوص الوحى عند الأنبياء من سنخ إفاضه الشخصيه الباطنيه و تجلّيها عند تعطّل القوى الظاهريه.

و ثانياً: أنّ الشخصيّه الباطنيه للإنسان إنّما تتجلّى و تجد مجالاً للظهور

١- ١) . لاحظ: دائره المعارف لفريد وجدى: ١٠ / ٧١٢ - ٧١۶.

بآثارها المختلفه، عند تعطّل القوى الظاهريه، فلذا يقوى ظهورها فى المرضى و السكارى و النائمين، و تبقى مندثره و مغموره فى طوايا النفس عند ما تكون القوى الظاهريه و الحواس البشريه فى حاله الفعّاليه و السعى، مع أنّ المعلوم من حالات الأنبياء أنّ الوحى الإلهى كان ينزل عليهم فى أقصى حالات تنبّههم و اشتغالهم بالأُمور السياسيه و الدفاعيه و التبليغيه، فكيف يكون ما تجلّى للنبى و هو يخوض غمار الحرب، تجلّياً للشخصيّه الباطنه و الضمير المخفى؟ و أين الأنبياء من الخمول و الانعزال عن المجتمع؟

الفصل الخامس:عصمه أنبياء اللّه تعالی

اشاره

إنّ للعصمه مراتب أو أبعاداً و هی:

۱. العصمه فی تلقّی الوحی و إبلاغه؛

۲. العصمه فی العمل بالشریعه الإلهیّه؛

۳. العصمه عن الخطأ فی تطبیق الشریعه؛

۴. العصمه عن الخطأ فی تشخیص مصالح الأُمور و مفاسدها؛

۵. العصمه عن الخطأ فی الأُمور العادیه؛

۶. التنزّه عن المنفِّرات.

و البحث عنها و عن مسائل أُخری متعلّقه بها هو الغرض من هذا الفصل.

العصمه فی اللّغه و الاصطلاح

العصمه فی اللّغه بمعنی الإمساک و المنع (۱) و أمّا فی اصطلاح

۱- ۱) . معجم مقاییس اللغه: ۴ / ۳۳۱؛ المفردات فی غریب القرآن؛ کتاب العین، ماده عصم.

المتكلّمين فالمشهور عند العدليه أنّها لطف من اللّه لا داعی معه إلی ترک الطاعه و لا إلی ارتکاب المعصیه مع القدره علیهما (۱) و عند الأشاعره «أن لا یخلق اللّه فیهم ذنباً». (۲) و قال المحقّق الجرجانی: «العصمه ملکه اجتناب المعاصی مع التمکن منها». (۳)

أقول: ما ذکره الشریف هو الصحیح و ما ذکره المشهور سبب إلهیّ لتحقّق العصمه، فالحقّ أنّ العصمه ملکه نفسانیه راسخه فی النفس، تمنع الإنسان عن المعصیه مطلقاً، فهی من سنخ التقوی لکنّها درجه قصوی منها، فالتقوی فی العادیین من الناس، کیفیه نفسانیه تعصم صاحبها عن اقتراف کثیر من القبائح و المعاصی، فهی إذا ترقّت فی مدارجها و علت فی مراتبها، تبلغ بصاحبها درجه العصمه الکامله و الامتناع المطلق عن ارتکاب أیّ قبیح من الأعمال، بل یمنعه حتی التفکیر فی خلاف أو معصیه (۴).

عصمه الأنبیاء فی تلقّی الوحی و إبلاغه

ذهب جمهور المتکلّمین من السنّه و الشیعه إلی عصمه الأنبیاء فی تلقّی الوحی و إبلاغه. و العصمه فی هذه المرحله علی وجهین:

أحدهما: العصمه عن الکذب، و الثانی: العصمه عن الخطأ سهواً فی تلقّی الوحی

ص: ۲۷۶

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۴ / ۳۱۲؛ ارشاد الطالبین: ۱۳۰.

۲- ۲) . شرح المواقف: ۸ / ۲۸۰.

۳- ۳) . التعریفات: ۶۵.

۴- ۴) . التعاریف المذکوره للعصمه غیر شامله للعصمه عن السّهو و الجهل، و إن شئت قلت العصمه العلمیّه، و حقیقتها ترجع الی معرفه کامله و جامعه بالمعارف و الأحکام الإلهیه و ما یتعلّق بشئون هدایه العباد فی مصالحهم الدینیه و الدنیویه.

و وعیه و أدائه، و ما سیجیء من الدلیل الأوّل علی إثبات العصمه عن المعصیه، یثبت عصمتهم فی هذا المجال أیضاً، فإنّ الوثوق التام بالأنبیاء لا یحصل إلّا بالإذعان البات بمصونیتهم عن الخطأ فی تلقّی الوحی و تحمّله و أدائه، عمداً و سهواً.

أضف إلی ذلک أنّ تجویز الخطأ فی التبلیغ و لو سهواً ینافی الغرض من الرساله، أعنی: إبلاغ أحکام اللّه تعالی إلی الناس.

و یدلّ علی عصمه الأنبیاء فی هذا المجال قوله تعالی: «عَالِمُ الْغَیْبِ فَلاَ یُظْهِرُ عَلَی غَیْبِهِ أَحَداً* إِلاَّ مَنِ ارْتَضَی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَیْهِمْ وَ أَحْصَی کُلَّ شَیْءٍ عَدَداً» (۱).

إنّ الآیات تصف طریق بلوغ الوحی إلی الرسل، و منهم إلی الناس بأنّه محروس بالحفظه یمنعون تطرّق أیّ خلل و انحراف فیه، حتی یبلغ الناس کما أُنزل من اللّه تعالی، و یعلم هذا بوضوح ممّا تذکره الآیه من أن اللّه سبحانه یجعل بین الرسول و من أرسل إلیهم «مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ» و بینه و مصدر الوحی «وَ مِنْ خَلْفِهِ» رصداً مراقبین هم الملائکه.

لزوم عصمه الأنبیاء عن المعاصی

إنّ الأدلّه العقلیّه علی وجوب عصمه الأنبیاء کثیره نکتفی بتقریر دلیلین منها:

۱- ۱) . الجن: ۲۶ - ۲۸.

۱. الوثوق فرع العصمه

قال المحقق الطوسی:

«و یجب فی النبیّ العصمه لیحصل الوثوق، فیحصل الغرض».

تقریره -کما قال العلاّمه الحلّی -:

إنّ المبعوث إلیهم لو جوَّزوا الکذب علی الأنبیاء و المعصیه، جوّزوا فی أمرهم و نهیهم و أفعالهم الّتی أمروهم باتّباعهم فیها ذلک، و حینئذٍ لا ینقادون إلی امتثال أوامرهم، و ذلک نقض الغرض من البعثه. (۱)

و بعباره أخری -کما قال العلاّمه الطباطبائی -: «التبلیغ یعمّ القول و الفعل، فإنّ فی الفعل تبلیغاً، کما فی القول، فالرسول معصوم عن المعصیه باقتراف المحرّمات و ترک الواجبات الدینیّه، لأنّ فی ذلک تبلیغاً لما یناقض الدین فهو معصوم من فعل المعصیه». (۲)

فإن قلت: إنّ هذا الدلیل لا یثبت أزید من عصمه الأنبیاء بعد البعثه.

قلت: لو کانت سیره النبیّ مخالفه لما هو علیه بعد البعثه لا- یحصل الوثوق الکامل به و إن صار إنساناً مثالیّاً، فتحقّق الغرض الکامل من البعثه رهن عصمته فی جمیع فترات عمره، یقول السید المرتضی فی الإجابه عن هذا السؤال:

۱- ۱) . کشف المراد: ۲۷۴.

۲- ۲) . المیزان: ۲۰ / ۵۷.

إنّا نعلم أنّ من نجوّز عليه الكفر و الكبائر فی حال من الأحوال، و إن تاب منهما ... لا نسکن إلی قبول قوله کسکوننا إلی من لا نجوّز علیه ذلک فی حال من الأحوال و لا علی وجه من الوجوه ... فلیس إذاً تجویز الکبائر قبل النبوّه منخفضاً عن تجویزها فی حال النبوّه و ناقصاً عن رتبته فی باب التنفیر. (۱)

۲. التربیه رهن عمل المربّی

إنّ الهدف العامّ الّذی بعث لأجله الأنبیاء هو تزکیه الناس و تربیتهم، و لا شکّ أنّ تأثیر التربیه بالعمل أشدّ و أعمق و آکد منها عن طریق الوعظ و الإرشاد، و ذلک أنّ التطابق بین مرحلتی القول و العمل هو العامل الرئیسی فی إذعان الآخرین بأحقّیّه تعالیم المصلح و المربّی، و هذا الأصل التربویّ یجرّنا إلی القول بأنّ التربیه الکامله المتوخّاه من بعثه الأنبیاء لا تحصل إلّا بمطابقه أعمالهم لأقوالهم، و هذا کما یوجب العصمه بعد البعثه، یقتضیها قبلها أیضاً، لأنّ لسوابق الأشخاص و صحائف أعمالهم الماضیه تأثیراً فی قبول الناس کلامهم و إرشاداتهم. (۲)

۱- ۱) . تنزیه الأنبیاء: ۵ بتصرّف قلیل.

۲- ۲) . و قد أقام المتکلّمون علی عصمه الأنبیاء دلائل کثیره، فذکر المحقق الطوسی ثلاثه، و أضاف إلیها القوشجی دلیلین آخرین، و ذکر الإیجی تسعه أدله، غیر أنّ بعضها لیس دلیلاً عاماً، بل یختص بعصمتهم بعد البعثه، راجع فی ذلک: کشف المراد: ۲۷۴؛ شرح التجرید: ۳۵۸؛ المواقف: ۲ / ۳۵۹ -۳۶۰.

عصمه الأنبياء فی الكتاب العزيز

إذا ثبتت عصمه الأنبياء فی التبليغ، يجوز الاستناد بكلامهم فی العصمه عن المعاصی، و علی ضوء ذلک نقول: يصف القرآن الكريم الأنبياء بالعصمه بلطائف البيان و دقائقه، نكتفی بالإشاره إلی نموذج منها، قال عزّ و جلّ -بعد ذكره عدّه من الأنبياء -: «أُولٰئِکَ الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰاهُمُ اقْتَدِهْ» (۱).

و قال فی موضع آخر: «وَ مَنْ يَهْدِ اللّٰهُ فَمٰا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» (۲).

ثمّ بيّن أنّ المعصيه ضلاله بقوله: «وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيراً» (۳)

فإذا كان الأنبياء مهديّين بهدايه اللّه، و من هداه اللّه لا تتطرّق إليه الضلاله، و كانت المعصيه نفس الضلاله، فينتج أنّ المعصيه لا سبيل لها إلی الأنبياء.

العصمه عن الخطأ فی تطبيق الشريعه و الأُمور العاديه

إنّ صيانه النبیّ عن الخطأ و الاشتباه فی مجال تطبيق الشريعه (مثل أن يسهو فی صلاته، أو يغلط فی إجراء الحدود) و الأُمور العاديه المرتبطه بحياته الشخصيه (مثل خطائه فی مقدار دينه للناس) ممّا طرح فی علم الكلام، و طال البحث فيه بين المتكلّمين، فالظاهر من الأشاعره و المعتزله

۱- ۱) . الأنعام: ۹۰.

۲- ۲) . الزمر: ۳۷.

۳- ۳) . يس: ۶۲.

تجویزهم السهو علی الأنبیاء فی هذا المجال، فإنّهم جوّزوه فی صدور الصغائر من الذنوب، فتجویزه فی غیره أولی، و أمّا الإمامیه، فالصدوق و أستاذه محمّد بن الحسن بن الولید جوّزاه (۱)، و لکن مشهور المحقّقین علی خلافه (۲) و قد ألّف غیر واحد منهم کتباً و رسائل فی نفی السهو عن النبیّ، و قد فصّل العلاّمه المجلسی فی البحار (۳) الکلام فی المسأله، و أطنب فی بیان شذوذ الأخبار الّتی استند إلیها القائلون بالسهو، و ناقشها بأدلّه متعدّده السید عبد اللّه شُبّر فی کتابیه: «حقّ الیقین» (۴) و «مصابیح الأنوار» (۵)

و الحقّ أنّ الدلیل العقلی الدالّ علی لزوم عصمه النبیّ فی مجال تبلیغ الرساله دالّ -بعینه -علی عصمته عن الخطأ فی تطبیق الشریعه و أُموره الفردیه، فإنّ التفکیک بین صیانه النبیّ فی مجال الوحی، و صیانته فی سائر المجالات و إن کان أمراً ممکناً عقلاً لکنّه کذلک بالنسبه إلی عقول الناضجین فی الأبحاث الکلامیه، و أمّا عامّه الناس فإنّهم غیر قادرین علی التفکیک بین تینک المرحلتین، بل یجعلون السهو فی إحداهما دلیلاً علی إمکان تسرّب السهو فی الأُخری. فلا بدّ لسدّ هذا الباب الّذی ینافی الغایه المطلوبه من إرسال الرسل، من أن یکون النبیّ مصوناً عن الخطأ فی عامّه المراحل.

۱- ۱) . من لا یحضره الفقیه: ۱ / ۲۳۴ -۲۳۵.

۲- ۲) . للوقوف علی أقوالهم راجع: الإلهیات: ۲ / ۱۸۹ - ۱۹۰.

۳- ۳) . بحار الأنوار: ۱۷ / ۹۷ -۱۲۹، الباب ۱۶.

۴- ۴) . حقّ الیقین: ۱ / ۱۲۴ - ۱۲۹.

۵- ۵) . مصابیح الأنوار: ۲ / ۱۳۳.

و ممّا تقدّم يظهر الحكم فی عصمه الأنبياء فی تشخيص مصالح الأمور و مفاسدها، فإنّ الملاک فی لزوم العصمه فيما تقدّم من المراتب و الموارد، موجود هنا.

التنزّه عن المنفِّرات

كما أنّ العصمه عن الذنوب و الخطأ فی التبليغ و تطبيق الشريعه و الأُمور العاديه لازمه للأنبياء حتّی يحصل الوثوق التام بأقوالهم و أفعالهم و يحصل بذلک الغرض من بعثتهم، كذلک ينبغی تنزّههم عن كلّ صفه توجب تنفّر الناس، و تحلّيهم بكلّ ما يوجب انجذابهم إليهم، قال المحقّق البحرانی:

ينبغی أن يكون منزّهاً عن كلّ أمر ينفّر عن قبوله، إمّا فی خلقه كالرذائل النفسانيه من الحقد و البخل و الحسد و الحرص و نحوها، أو فی خلقه كالجذام و البرص، أو فی نسبه كالزنا و دناءه الآباء، لأنّ جميع هذه الأُمور صارف عن قبول قوله و النظر فی معجزته، فكانت طهارته عنها من الألطاف الّتی فيها تقريب الخلق إلی طاعته و استماله قلوبهم إليه. (۱)

العصمه و الاختيار

ربّما يتوهّم أنّ العصمه تسلب من المعصوم الحريه و الاختيار و تقهره

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۲۷.

على ترک المعصيه، لتکون النتيجه انتفاء کلّ مکرمه و محمده تنسب إليه لاجتنابه المعاصى و المآثم.

و يـدفعه أنّ المعصـوم قـادر على اقـتراف المعاصـى بمقتضـى مـا أُعطى من القـدره و الحريه، غير أنّ تقواه العـاليه، و علمه بآثـار المعاصـى، و استشـعاره عظمه الخـالق، يصـدّه عن ذلـک، فهو کالوالـد العطوف الّـذى لا يقـدم على ذبـح ولـده و لو أُعطى ملء الأرض ذهباً، و إن کان مع ذلک قادراً على قطع وتينه کما يقطع وتين عدوّه. يقول العلّامه الطباطبائى:

إنّ ملکه العصـمه لاـ تغيّر الطبيعه الإنسانيه المختاره فى أفعاله الإراديه و لا تخرجها إلى ساحه الإجبار و الاضـطرار، کيف و العلم من مبادئ الاختيار، کطالب السلامه إذا أيقن بکون مائع ما سمّاً قاتلًا من حينه، فإنّه يمتنع باختياره من شربه. (۱)

و هـذا نظير صـدور القبيـح من اللّه سـبحانه، فـإنّه ممکن بالـذّات و يقع تحت إطـار قـدرته، فبإمکـانه تعالى إخلاد المطيع فى نار جهنّم، لکنّه لا يصدر منه لکونه مخالفاً للحکمه، و مبايناً لما وعد به.

فالعصمه موهبه تفاض على من يعلم من حاله أنّه باختياره ينتفع منها فى ترک القبائح، فيعدّ مفخره قابله للتحسين و التکريم، و قد شبّه الشـيخ المفيـد العصـمه بالحبـل الّـذى يعطى للغريق ليتشـبّث به فيسـلم، فالغريق مختار فى التقاط الحبل و النجاه، أو عـدمه و الغرق.

ص :۲۸۳

۱- ۱) . الميزان: ۱۱ / ۱۶۳.

الباب السادس:فی النبوّه الخاصه

اشاره

و فیه تمهید و ثلاثه فصول:

١. الإعجاز البیانی للقرآن الکریم؛

٢. إعجاز القرآن من جهات أخری؛

٣. الخاتمیه فی ضوء العقل و الوحی.

تمهيد

بعد الفراغ عن البحث حول النبوّه العامّه، علينا أن نبحث عن النبوّه الخاصّه، أعنى: نبوه نبىّ الإسلام محمّد بن عبد اللّه صلى الله عليه و آله فنقول:

ولد صلى الله عليه و آله بمكّه عام (۵۷۰ م) و قام بالدعوه فى أوائل القرن السابع الميلادى (۶۱۰ م) و أوّل ما بدأ به، دعوه أقربائه و عشيرته، و بعد سنوات -استطاع فى أثنائها هدايه جمع من عشيرته -وجَّه دعوته إلى عموم الناس، ثمّ استمرّ فى رسالته و الناس بين مؤمن به مفاد بنفسه و نفيسه، و عدوّ ينابذه و يتحيّن الفرص للفتك به و قتله، فلمّا أحسَّ بالخطر، غادر موطنه إلى مدينه يثرب فأقام هناك سنين عشر، إلى أن أجاب داعى الموت و ذلك فى عام۶۳۳ ميلادى. إنّ التدبر فى آثار دعوته صلى الله عليه و آله يدفع الإنسان إلى الإذعان بأنّ لها سمات و خصائص تمتاز بها عن غيرها و هى:

۱. سرعه انتشارها فى أقطار العالم الإنسانى لا سيّما بين الأُمم المتحضّره، سرعه لم ير التاريخ لها مثيلاً.

۲. تحفّظ الأُمه المؤمنه على حضارات الأُمم المغلوبه و الحضارات المفتوحه، و بذلك افترقت عن سائر الثورات البشريه، و أصبح التمدّن الإسلامى حضاره إنسانيه مكتمله الأبعاد، و صانت السّالف من الحضارات اليونانيه و الرومانيه و الفارسيه، و التمدّن الصناعى الحديث.

ص :۲۸۷

۳. تضحیه المعتنقین لدینه و تفانیهم فی سبیله حتی قدَّموا کلّ دقیق و جلیل ممّا یملکون فی سبیل نصرته و إعزازه.

و هناک سمات للدّعوه المحمّدیه وردت فی القرآن الکریم من أهمّها عالمیه الرساله، و خاتمیتها، و علی هذا فاللازم علی المنصف المتحرّی للحقیقه أن یبحث عن حقیقه هذه الدعوه و صحّه دلائلها، و قد وقفت عند البحث عن النبوّه العامّه علی أنّ للتعرّف علی صدق مدّعی النبوّه طرقاً ثلاثه، و هی: إتیانه بالمعجز، و تصدیق النبیّ السابق و تنصیصه علی نبوّته، و القرائن الدالّه علی صدق دعواه، و نحن نکتفی هنا ببیان طریق الإعجاز.

ص: ۲۸۸

الفصل الأوّل:الإعجاز البيانی للقرآن الکریم

اشاره

قد ضبط التاریخ أنّه کانت لنبیّ الإسلام معاجز کثیره فی مواقف حاسمه غیر أنّه کان یرکّز علی معجزته الخالده و هی القرآن الکریم، و نحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزه الخالده فنقول:

إنّ الحکمه الإلهیه اقتضت أن یکون الدّین الخالد مقروناً بالمعجزه الخالده حتی تتمّ الحجّه علی جمیع الأجیال و القرون إلی أن تقوم السّاعه: «لِئَلّا یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّهٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (۱) بل تکون «لله اَلْحُجَّهُ الْبالِغَهُ» (۲) علی الناس فی کلّ زمان و مکان.

إنّ للقرآن فی مجالی اللفظ و المعنی کیفیه خاصّه یمتاز بها عن کلّ کلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء و البلغاء أو من غیرهم، و هذا هو الّذی لمسه العرب المعاصرون لعصر الرساله، و نحن نعیش فی بدایات القرن الخامس عشر من هجره النبیّ صلی الله علیه و آله ، و ندّعی أنّ القرآن لم یزل کان معجزاً إلی الآن، و أنّه أرقی من أن یعارض أو یباری و یؤتی بمثله أبداً،

ص :۲۸۹

۱- ۱) . النساء: ۶۵.

۲- ۲) . الأنعام: ۱۴۹.

و الـدليل الواضـح على إعجـاز القرآن فى مجال الفصاحه و البلاغه أنّ العرب فى عصـر الرساله و قبله كانوا على درجه عاليه من الفصاحه و البلاغه و النبىّ صـلى الله عليه و آله قـد عاش بينهم أربعين سـنه لم يأت بكلام يتحـدّى به، فإذا هو ادّعى النبوه و أتى بـالقرآن الكريم و تحـدّى به على صـدق دعواه و عجز المشـركون عن معارضـته، مع أنّهم قـاموا بالمكافحه معه بكلّ ما كان فى مقـدرتهم، و قـد تحمّلوا مصاعب و مصائب كثيره فى هـذا المجال، فإن كانت المعارضه مع النبىّ صـلى الله عليه و آله من طريق الإتيـان بكلاـم يماثل القرآن فى الفصاحه و البلاغه ممكنه لهم عارضوه بـذلك بلا ريب، و لو فعلوا ذلك لنقل فى التاريـخ نقلا متواتراً لكثره الدعاوى على ذلك مع كثره المخالفين و المعاندين للإسلام.

اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البيانى

إنّ التاريخ قد ضبط اعتراف مجموعه كبيره من فصحاء العرب بهذا الأمر نشير إلى نماذج منها:

أ) الوليـد بن المغيره: كان الوليـد بن المغيره شـيخاً كبيراً و من حكّام العرب يتحاكمون إليه فى أمورهم و ينشـدونه الأشـعار، فما اختاره من الشّـعر كان مقدّماً مختاراً، يروى التاريخ أنّه سـمع آيات من القرآن عند ما كان يتلوها النبىّ صـلى الله عليه و آله و لمّا سمع ذلك قام حتّى أتى مجلس قومه بنى مخزوم فقال:

و اللّه لقـد سـمعت من محمّـد آنفـاً كلامـاً مـا هو من كلاـم الإنس و لا من كلام الجنّ، و أن له لحلاوه، و أنّ عليه لطلاوه، و أن أعلاه

لمثمر، و أن أسفله لمغدق، و أنه ليعلو و ما يعلى عليه. (۱)

ب) عتبه بن ربيعه: سمع عتبه بن ربيعه آيات من الذكر الحكيم تلاها رسول اللّه صلى الله عليه و آله عليه (۲) فرجع إلى أصحابه و قال لهم:

إنّى قد سمعت قولاً و اللّه ما سمعت مثله قط، و اللّه ما هو بالشعر، و لا بالسحر، و لا بالكهانه،... فو الله ليكوننّ لقوله الّذى سمعت منه نبأ عظيم. (۳)

ج) ثلاثه من بلغاء قريش: يحكى لنا القرآن أنّ المشركين تواصوا بترك سماع القرآن و الإلغاء عند قراءته فى قوله:

«وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ» (۴).

و مع ذلک فأولئک الّذين كانوا مبدءاً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشدّه التذاذهم من سماعه، فهؤلاء ثلاثه من بلغاء قريش و أشرافهم و هم: أبو سفيان بن حرب، و أبو جهل بن هشام، و الأخنس بن شريق، خرجوا ليله ليستمعوا كلام رسول اللّه صلى الله عليه و آله و هو يصلّى من الليل فى بيته، فأخذ كلّ رجل منهم مجلساً يستمع فيه، و كلٌّ لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا

۱- ۱) . مجمع البيان: ۵ / ۳۸۷.

۲- ۲) . و هى سبع و ثلاثون آيه من سوره فصّلت.

۳- ۳) . السيره النبويه لابن هشام: ۱ / ۲۹۴، و القصه طويله ذكرنا موضع الحاجه منها.

۴- ۴) . فصّلت: ۲۶.

و قال بعضهم لبعض: «لاـ تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم فى نفسه شيئاً، ثمّ انصرفوا». (۱) و لكن عادوا فى ليلتين آخرتين بمثل ذلك.

و ما هذا إلّا لأنّ القرآن كان كلاماً خلّاباً لعذوبه ألفاظه و بلاغه معانيه، رائعاً فى نظمه و أُسلوبه، و لم يكن له نظير فى أوساطهم.

د) الطفيل بن عمر الدوسى: من الحبائل الّتى سلكها أعداء النبىّ صلى الله عليه و آله لصدّ تأثير القرآن، منع شخصيّات المشركين من لقاء الرسول صلى الله عليه و آله و من تلك الشخصيّات الطفيل، و كان رجلًا شريفاً شاعراً لبيباً، فقدم مكّه و رسول اللّه بها فمشى إليه رجال من قريش و خوّفوه من سماع كلام النبىّ صلى الله عليه و آله و بالغوا فى ذلك، يقول الطفيل:

فو الله ما زالوا بى حتى أجمعت أن لاـ أسمع منه شيئاً و لاـ أُكلّمه، حتى حشوت فى أُذنى حين غدوت إلى المسجد كرسفاً... فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول اللّه قائم يصلّى عند الكعبه، فقمت منه قريباً فأبى اللّه إلّا أن يسمعنى بعض قوله فسمعت كلاماً حسناً، فقلت فى نفسى وا ثكل أُمّى، و اللّه إنّى لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى علىّ الحسن من القبيح، فما يمنعنى أن أسمع من هذا الرجل، فإن كان الّذى يأتى به حسناً قبلته و إن كان قبيحاً تركته، فمكثت حتى انصرف رسول اللّه صلى الله عليه و آله إلى بيته، فاتبعته، حتى إذا دخل بيته دخلت عليه فقلت: «يا محمّد إنّ

۱- ۱) . السيره النبويه: ۱ / ۳۱۵.

قومک قد قالوا لی کذا و کذا، فو الله ما برحوا یخوّفوننی أمرک حتّی سددت أذنی بکرسف لئلاّ أسمع قولک، ثمّ أبی اللّه إلّا أن یسمعنی قولک فسمعته قولاً حسناً، فأعرض علیَّ أمرک.

قال: «فعرض علیَّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله الإسلام و تلا علیَّ القرآن، فلا و اللّه ما سمعت قولاً قطّ أحسن منه، و لا أمراً أعدل منه، فأسلمت و شهدت شهاده الحق». (۱)

نقد مذهب الصّرفه

الرأی السائد بین المسلمین فی إعجاز القرآن هو کونه فی الطبقه العلیا من الفصاحه و الدرجه القصوی من البلاغه مع ما له من النظم الفرید و الأُسلوب البدیع. و هناک مذهب آخر نجم فی القرن الثالث اشتهر بمذهب الصّرفه و إلیه ذهب جماعه من المتکلّمین، و أقدم من نسب إلیه هذا القول أبو إسحاق النظّام، و تبعه أبو إسحاق النصیبی، و عبّاد بن سلیمان الصیمری، و هشام بن عمرو الفوطی و غیرهم من المعتزله، و اختاره من الإمامیه الشیخ المفید فی «أوائل المقالات» و إن حکی عنه غیره، و السیّد المرتضی فی رساله أسماها ب«الموضح عن جهه إعجاز القرآن» و الشیخ الطوسی فی شرحه لجمل السیّد، و إن رجع عنه فی کتابه «الاقتصاد» و ابن سنان الخفاجی (المتوفّی ۴۶۴ ه) فی کتابه «سرّ الفصاحه».

و حاصل هذا المذهب هو أنّه لیس الإتیان بمثل القرآن من حیث

۱- ۱) . السیره النبویه: ۱ / ۳۸۲ - ۳۸۳.

الفصاحه و البلاغه و روعه النظم و بداعه الأسلوب خارجاً عن طوق القدره البشريه، و إنّما العجز و الهزيمه فی حلبه المبارزه لأمر آخر و هو حیلولته سبحانه بینهم و بین الإتیان بمثله، فاللّه سبحانه لأجل إثبات التحدّی، حال بین فصحاء العرب و بلغائهم و بین الإتیان بمثله.

و قد أورد علیها وجوه من النقاش و الإشکال نکتفی بذکر ثلاثه منها:

الأوّل: إنّ المتبادر من آیات التحدّی أنّ القرآن فی ذاته متعال، حائز أرقی المیزات و کمال المعجزات حتی یصحّ أن یقال فی حقّه بأنّه:

«لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلیٰ أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لاٰ یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کٰانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» (۱). (۲)

الثانی: لو کان عجز العرب عن المقابله لطارئ مباغت أبطل قواهم البیانیه، لأُثر عنهم أنّهم حاولوا المعارضه ففوجئوا بما لیس فی حسبانهم، و لکان ذلک مثار عجب لهم، و لأعلنوا ذلک فی الناس، لیلتمسوا العذر لأنفسهم و لیقلّلوا من شأن القرآن فی ذاته. (۳)

الثالث: لو کان الوجه فی إعجاز القرآن هو الصرفه کما زعموا، لما کانوا مستعظمین لفصاحه القرآن، و لما ظهر منهم التعجب لبلاغته و حسن فصاحته کما أثر عن الولید بن المغیره، فإنّ المعلوم من حال کلّ بلیغ فصیح

۱- ۱) . الإسراء: ۸۸.

۲- ۲) . انظر: بیان إعجاز القرآن: ۲۱.

۳- ۳) . لاحظ: مناهل العرفان فی علوم القرآن للزرقانی: ۲ / ۳۱۴.

سمع القرآن يتلى عليه، أنّه يـدهش عقله و يحيّر لبّه و ما ذاك إلّا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف و حسن مواضع التصـريف فى كـلّ موعظه و حكـايه كـلّ قصَّه، فلو كـان كمـا زعمه أهـل الصـرفه لم يكن للتعجّب من فصاحته وجه، فلمَّا علمنا بالضـروره إعجابهم بالبلاغه، دلَّ على فساد هذه المقاله. (۱)

۱- ۱) . الطراز: ۳ / ۳۹۳ - ۳۹۴، و هناك مناقشات أُخرى على نظريه الصرفه مذكوره فى الإلهيات: ۲ / ۳۲۷ - ۳۲۲.

الفصل الثانی:إعجاز القرآن من جهات أُخری

اشاره

قد تعرّفت علی الإعجاز البیانی للقرآن الکریم، غیر أنّ له جهات أُخری من الإعجاز لا یختصّ فهمها بمن کان عارفاً باللغه العربیّه و واقفاً علی فنون البلاغه فی الکلام، و هذه العمومیه فی الإعجاز هی الّتی یدلّ علیها قوله تعالی:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلیٰ أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لاٰ یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کٰانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» (۱).

فلو کان التحـدّی ببلاغه بیان القرآن و جزاله أُسـلوبه فقط لم یتعدّ التحدّی العرب العرباء، و قد قرع بالآیه أسـماع الإنس و الجن، فإطلاـق التحـدّی علی الثقلین لیس إلّا فی جمیع مـا یمکن فیه التفاضل فی الصـفات، فالقرآن آیه للبلیغ فی بلاغته و فصاحته، و للحکیم فی حکمته، و للعالم فی علمه، و للمقنّنین فی تقنینهم، و للسیاسـیین فی سیاسـتهم، و لجمیع العالمین فیما لا ینالونه جمیعاً کالغیب و عدم الاختلاف فی الحکم و العلم و البیان، و إلیک فیما یلی بیان تلک الجهات:

۱- ۱) . الإسراء: ۸۸.

۱. عدم التناقض و الاختلاف

ممّا تحدّى به القرآن هو عدم وجود التناقض و الاختلاف فی آیاته حیث قال: «أَ فَلاٰ یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کٰانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلاٰفاً کَثِیراً» (۱).

توضیح ذلک: أنّ الإنسان جبل علی التحوّل و التکامل، فهو یری نفسه فی کلّ یوم أعقل من سابقه و أن ما صنعه الیوم أکمل و أجمل ممّا أتی به الأمس، و هناک کلمه قیّمه للکاتب الکبیر عماد الدین أبی محمّد بن حامد الأصفهانی (المتوفّی ۵۹۷ ه) یقول فیها:

إنّی رأیت أنّه لا یکتب إنسان کتاباً فی یومه، إلّا قال فی غده لو غیّر هذا لکان أحسن، و لو زید کذا لکان یستحسن، و لو قدم هذا لکان أفضل و لو ترک هذا لکان أجمل، و هذا من أعظم العبر، و هو دلیل علی استیلاء النقص علی جمله البشر.

هذا من جانب. و من جانب آخر، أنّ القرآن نزل نجوماً فی مدّه تقرب من ثلاث و عشرین سنه فی فترات مختلفه و أحوال متفاوته من لیل و نهار، و حضر و سفر، و حرب و سلم و ضرّاء و سرّاء و شدّه و رخاء، و من المعلوم أنّ هذه الأحوال تؤثّر فی الفکر و التعقّل.

و من جانب ثالث، أنّ القرآن قد تعرّض لمختلف الشئون و توسّع

۱- ۱) . النساء: ۸۲.

فیها أحسن التوسّع، فبحث فی الإلهیّات و الأخلاقیات و السیاسیات و التشریعیات و القصص و غیر ذلک، ممّا یرجع إلی الخالق و الإنسان و الموجودات العلویه و السفلیه.

و مع ذلک کلّه لا تجد فیه تناقضاً و اختلافاً، أو شیئاً متباعداً عند العقل و العقلاء، بل ینعطف آخره علی أوّله، و ترجع تفاصیله و فروعه إلی أصوله و عروقه، إنّ مثل هذا الکتاب، یقضی الشعور الحیّ فی حقّه أنّ المتکلم به لیس ممّن یحکم فیه مرور الأیام و یتأثّر بالظروف و الأحوال، فلا یکون إلّا کلاماً إلهیاً و وحیاً سماویاً.

ثمّ إنّ کلمه «کَثِیراً» وصف توضیحی لا احترازی، و المعنی: لو کان من عند غیر اللّه لوجدوا فیه اختلافاً، و کان ذلک الاختلاف کثیراً علی حدّ الاختلاف الکثیر الّذی یوجد فی کلّ ما هو من عند غیر اللّه، و لا تهدف الآیه إلی أنّ المرتفع عن القرآن هو الاختلاف الکثیر دون الیسیر. (۱)

۲. الإخبار عن الغیب

إنّ فی القرآن إخباراً عن شئون البشر فی مستقبل أدواره و أطواره، و إخباراً بملاحم و فتن و أحداث ستقع فی مستقبل الزمن، و هذا الإخبار إن دلَّ علی شیء فإنّما یدلّ علی کون القرآن کتاباً سماویاً أوحاه سبحانه إلی أحد سفرائه الّذین ارتضاهم من البشر، لأنّه أخبر عن حوادث کان التکهّن و الفراسه یقتضیان خلافها، مع أنّه صدق فی جمیع أخباره، و لا یمکن حملها

۱- ۱) . لاحظ: المیزان، للسید العلّامه الطباطبائی قدس سره : ۵ / ۲۰.

على ما يحدث بالمصادفه، أو على كونها على غرار أخبار الكهنه و العرّافين و المنجّمين، فإنّ دأبهم هو التعبير عن أحداث المستقبل برموز و كنايات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلّف، و هذا بخلاف أخبار القرآن فإنّه ينطق عن الأحداث بحماس و منطق قاطع، و إليك الأمثله:

أ) التنبّؤ بعجز البشر عن معارضه القرآن:

قال سبحانه:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لاٰ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كٰانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١).

و قال أيضاً:

«وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمّٰا نَزَّلْنٰا عَلىٰ عَبْدِنٰا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدٰاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صٰادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» (٢).

ترى فى هذه الآيات التنبّؤ الواثق بعجز الجنّ و الإنس عن معارضه القرآن عجزاً أبدياً، و قد صدق هذا التنبّؤ إلى الحال، فعلى أى مصدر اعتمد النبىّ فى هذا التحدّى غير الايحاء إليه من جانبه تعالى؟

ص: ٣٠٠

١- ١) . الإسراء: ٨٨.

٢- ٢) . البقره: ٢٣ -٢۴.

ب) التنبّؤ بانتصار الروم على الفرس:

قال سبحانه:

«الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ » (1).

ينقل التاريخ أنّ دوله الروم -و كانت دوله مسيحيه -انهزمت أمام دوله الفرس -و هى وثنيه -بعد حروب طاحنه بينهما سنه ۶۱۴ م، فاغتمّ المسلمون لكونها هزيمه لدوله إلهيه أمام دوله وثنيّه و فرح المشركون، و قالوا للمسلمين بشماته: إنّ الروم يشهدون أنّهم أهل كتاب و قد غلبهم المجوس، و أنتم تزعمون أنّكم ستغلبوننا بالكتاب الّذى أُنزل عليكم فسنغلبكم كما غلبت الفرس الروم.

فعند ذلك نزلت هذه الآيات الكريمات تُنبئ بأنّ هزيمه الروم هذه سيعقبها انتصار لهم فى بضع سنين، و هى مدّه تتراوح بين ثلاث سنوات و تسع، تُنبّئ بذلك، و كانت المقدّمات و الأسباب على خلافه، لأنّ الحروب الطاحنه أنهكت الدوله الرومانيه حتى غزيت فى عقر دارها كما يدلّ عليه قوله: «فِي أَدْنَى الْأَرْضِ» ، و لأنّ دوله الفرس كانت دوله قويّه منيعه، و زادها الانتصار الأخير قوّه و منعه، و لكنّ اللّه تعالى أنجز وعده و حقّق تنبّؤ القرآن فى بضع سنين، فانتصر الروم سنه۶۲۲ م.

ص :۳۰۱

۱- ۱) . الروم: ۱- ۴.

ج) التنبّؤ بالقضاء على العدو قبل لقائه:

قال سبحانه:

«وَ إِذْ يَعِـدُكُمُ اللّهُ إِحْـدَى الطّائِفَتَيْنِ أَنَّها لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذاتِ الشَّوْكَهِ تَكُونُ لَكُمْ وَ يُرِيدُ اللّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِماتِهِ وَ يَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِينَ » (١).

نزلت الآيه قبل لقاء المسلمين العدوّ فى ساحه المعركه، فأخبر النبيّ صلى الله عليه و آله عن هزيمه المشركين، و استئصال شأفتهم، و محق قوتهم كما يدلّ عليه قوله:

«وَ يَقْطَعَ دابِرَ الْكافِرِينَ».

د) التنبّؤ بكثره الذريه:

قال سبحانه: «إِنّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ» . الكوثر هو الخير الكثير و المراد هنا بقرينه قوله: «إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ » كثره ذريّته صلى الله عليه و آله فالمعنى أنّ اللّه تعالى يعطى نبيّه نسلاً يبقون على مرّ الزمان.

قال الرازى:

فانظر كَمْ قتل من أهل البيت، ثمّ العالم ممتلئ منهم و لم يبق من بنى أميّه أحد يعبأ به، ثمّ انظر كَمْ كان فيهم من الأكابر من العلماء

١- ١) . الأنفال: ٧.

كالباقر و الصادق و الكاظم و الرضا و النفس الزكيه و أمثالهم. (۱)

هذه نماذج من تنبّؤات الذّكر الحكيم، و هناك تنبّؤات أخرى لم نذكرها لرعايه الاختصار. (۲)

۳. الإخبار عن القوانين الكونيه

لا ـ شكّ أنّ الهدف الأعلى للقرآن الكريم هو الهدايه، لكنّه ربما يتوقّف على إظهار عظمه الكون و القوانين السائده عليه، و لأجل ذلك نرى أنّ القرآن أشار إلى بعض تلك القوانين الّتى كانت مجهوله للبشر فى عصر الرساله، و إنّما اهتدى إليها العلماء بعد قرون متطاوله، و هذا فى الحقيقه نوع من الإخبار عن الغيب، و إليك نماذج من ذلك:

أ) الجاذبيه العامه:

يقول سبحانه: «اللّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّمٰاوٰاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهٰا » (۳)

إنّ الآيه تثبت للسماوات عمداً غير مرئيه، فإذا كانت الجاذبيه العامّه عمداً تمسك السماوات –حسب ما اكتشفه نيوتن و هو من القوانين العلميه المسلّمه عند العلماء الطبيعيين –فتكون الآيه ناظره إلى تلك القوّه و إنّما جاء القرآن بتعبير عام حتّى يفهمه الإنسان فى القرون الغابره و الحاضره،

ص :۳۰۳

۱- ۱) . مفاتيح الغيب: ۸ / ۴۹۸.

۲- ۲) . لاحظ: مفاهيم القرآن، لشيخنا الأستاذ السبحانى – مدّ ظلّه – : ۳ / ۳۷۷- ۵۳۴.

۳- ۳) . الرعد: ۲.

و قد روی الصدوق عن أبیه عن الحسین بن خالد عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال: قلت له: أخبرنی عن قول اللّه تعالی

«رَفَعَ السَّمٰاوٰاتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهٰا» ؟

فقال: «سبحان اللّه، أ لیس یقول: «بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهٰا » ؟!»

فقلت: بلی، فقال: «ثمّ عمد و لکن لا تری». (۱)

ب) حرکه الأرض:

یشیر القرآن إلی حرکه الأرض بقوله تعالی: «وَ تَرَی الْجِبٰالَ تَحْسَبُهٰا جٰامِدَهً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحٰابِ صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ إِنَّهُ خَبِیرٌ بِمٰا تَفْعَلُونَ». (۲)

و قد خصّ بعض المفسّرین الآیه بیوم القیامه، لأنّ الآیه السابقه علیها راجعه إلیها، غیر أنّ هناک قرائن تدلّ علی أنّ الآیه ناظره إلی نظام الدنیا و هی أنّ القیامه یوم کشف الحقائق و حصول الاذعان و الیقین فلا یناسب قوله:

«تَحْسَبُهٰا جٰامِدَهً» .

و أیضاً إنّ الأرض فی القیامه تبدّل غیر الأرض، و الآیه ناظره إلی الوضع الموجود فی الجبال، و یشعر بذلک کلمه الصنع فی قوله:

«صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ ».

۱- ۱) . البرهان فی تفسیر القرآن، للعلاّمه السید هاشم البحرانی: ۲ / ۲۷۸.

۲- ۲) . النمل: ۸۸.

و أيضاً إنّ الظاهر من قوله: «إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمٰا تَفْعَلُونَ» . هو ما يفعله الإنسان فى حياته الدنيا، فوحده السّياق فى الأفعال المستعمله فى الآيه أعنى «ترى» و «تحسبها» و «تمر» و «تفعلون» قرينه على أنّ المقصود حركه الجبال فى هذا النظام الموجود، و بما أنّ الجبال راسخه فى الأرض فحركتها تلازم حركه الأرض، و تخصيصها بالذكر لبيان عظمه قدرته تعالى على حركه هذه الأشياء العظيمه الثقيله كالسحاب، و تشبيه حركتها بالسحاب لبيان أنّ حركه الأرض دائمه أوّلًا، و أنّها متحقّقه بهدوء و طمأنينه ثانياً.

ج) دور الجبال فى ثبات الأرض:

القرآن الكريم يبحث عن أسرار الجبال و فوائدها فى آيات شتّى، منها أنّها حافظه لقطعات القشره الأرضيه، تقيها من التفرّق و التبعثر، كما أنّ الأوتاد و المسامير تمنع القطعات الخشبيه عن الانفصال، يقول سبحانه:

«وَ أَلْقىٰ فِي الْأَرْضِ رَوٰاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهٰاراً وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (۱).

إلى غير ذلك من الآيات، هذا و أساتذه الفيزياء و التضاريس الأرضيه يفسّرون كون الجبال أوتاداً للأرض بشكل علمى خاصّ، لا يقف عليه إلّا المتخصّص فى تلك العلوم و المطّلع على قواعدها. (۲)

ص:۳۰۵

۱- ۱) . النحل: ۱۵.

۲- ۲) . راجع فى ذلك: تفسير سوره الرعد لشيخنا الأستاذ -دام ظلّه -«قرآن و أسرار آفرينش» (فارسى).

و فی الختام نؤکّد علی ما أشرنا إلیه فی صدر البحث من أنّ المقصود الأعلی للقرآن هو الهدایه و التزکیه و لیس من شأنه تبیین قضایا العلوم الطبیعیه و نحوها و إنّما یتعرّض لذلک أحیاناً لأجل الاهتداء إلی المعارف الإلهیه، و علی ذلک فلا یصحّ لنا الإکثار فی هذا النوع من الإعجاز و تطبیق الآیات القرآنیه علی معطیات العلوم حتی و إن لم یکن ظاهراً فیها، بل یجب أن یعتمد فی تفسیرها علی نفس الکتاب أو الأثر المعتبر من صاحب الشریعه و من جعلهم قرناء الکتاب و أعداله -صلوات اللّه علیه و علیهم أجمعین -.

۴. الجامعیّه فی التشریع

إنّ التشریع القرآنی شامل لجمیع النواحی الحیویّه فی حیاه البشر یرفع بها حاجه الإنسان فی جمیع المجالات، من الاعتقاد و الأخلاق و السیاسه و الاقتصاد و غیرها، إنّ نفس وجود تلک القوانین فی جمیع تلک الجوانب، معجزه کبری لا تقوم بها الطاقه البشریّه و اللجان الحقوقیه، خصوصاً مع اتصافها بمرونه خاصّه تجامع کلّ الحضارات و المجتمعات البدائیه و الصناعیه المتطوره، یقول الإمام الباقر علیه السلام فی هذا المجال:

«إن اللّه تعالی لم یدع شیئاً تحتاج إلیه الأُمّه إلّا أنزله فی کتابه و بیّنه لرسوله، و جعل لکل شیء حدّاً، و جعل علیه دلیلاً یدلّ علیه». (۱)

و الدلیل الواضح علی ذلک أنّ المسلمین عند ما بسطوا ظلال دولتهم

ص: ۳۰۶

۱- ۱) . الکافی: ۱ / ۵۹.

على أكثر من نصف المعموره، و أَمم الأرض كانت مختلفه فى جانب العادات و الوقائع و الأحداث، رفعوا -رغم ذلك -صرح الحضاره الإسلاميه و أداروا المجتمع الإسلامى طيله قرون فى ظلّ الكتاب و السنّه من غير أن يستعينوا بتشريعات أجنبيّه، و سنرجع إلى هذا البحث عند الكلام حول الخاتميه.

۵. أُمّيّه حامل الرساله

إنّ صحائف تاريخ حامل الرساله أوضح دليل على أنّه لم يدخل مدرسه، و لم يحضر على أحد للدراسه و تعلّم الكتاب، و قد صرّح بذلك القرآن بقوله:

«وَ مٰا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتٰابٍ وَ لاٰ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لاَرْتٰابَ الْمُبْطِلُونَ». (۱)

كيف و قد عاش و تربّى فى بلد كان أهله محرومين من فنون العلم و الحضاره آنذاك و لذلك وصفهم القرآن ب«الأميين»، فبالرغم من مغالطه قساوسه الغرب و المستغربه و تشبثاتهم بمراسيل عن مجاهيل، و انتحالات الملاحده فى هذا الأمر، فإنّ أُمّيّه النبىّ صلى الله عليه و آله و قومه تموج بالشواهد الواضحه من الكتاب و التاريخ و الحديث. (۲)

نعم لمّا أحسّ فصحاء العرب و بلغاؤهم بالعجز عن معارضه القرآن

۱- ۱) . العنكبوت: ۴۸.

۲- ۲) . راجع فى ذلک: مفاهيم القرآن: ۳ / ۳۲۱ -۳۲۷.

و أنّه ليس من سنخ كلام البشر، اتّهموه بأنّه أساطير الأوّلين تملى عليه بكره و أصيلًا يمليها عليه بشر (۱) و يردّه تعالى بقوله:

«لِسَانُ الَّذِی یُلْحِدُونَ إِلَیْهِ أَعْجَمِیٌّ وَ هٰذَا لِسَانٌ عَرَبِیٌّ مُبِینٌ» (۲).

فمن لاحظ ذاک المعهد البسیط یذعن بأنّ من الممتنع أن یخرج منه شخصیّه فذّه کشخصیّه النبیّ صلی الله علیه و آله و کتاب مثل کتابه إلّا أن یکون له صله بقدره عظیمه مهیمنه علی الکون، کما أنّه لو قارن القرآن فیما یبیّنه فی مجال المعارف و یقصّه من قصص الأنبیاء الإلهیّین بالعهدین، یتجلّی له أنّ القرآن لم یتأثّر فی ذلک بالعهدین، بل و یتّضح له أنّ ما فی العهدین لیس وحیاً إلهیاً و إنّما هی من منشئات الأحبار و الرهبان خلطوا عملًا صالحاً و آخر سیّئاً فموّهوا الکتب السماویه بخرافاتهم. (۳)

و فی ذلک یقول العلّامه الطباطبائی قدس سره :

إنّ من قرأ العهدین و تأمّل ما فیهما ثمّ رجع إلی ما قصّه القرآن من تواریخ الأنبیاء السالفین و أُممهم رأی أنّ التاریخ غیر التاریخ

۱- ۱) . یقول سبحانه: «وَ قَالُوا أَسَاطِیرُ الْأَوَّلِینَ اکْتَتَبَهَا فَهِیَ تُمْلیٰ عَلَیْهِ بُکْرَةً وَ أَصِیلًا» (الفرقان: ۵). و یقول: «وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ یَقُولُونَ إِنَّمَا یُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (النحل: ۱۰۳) و قالوا فیه وجوهاً فعن ابن عباس: قالت قریش إنّما یعلّمه بلعام ، و کان قیناً بمکّه رومیاً نصرانیاً، و قال الضحاک: أراد به سلمان الفارسی، قالوا: إنّه یتعلّم القصص منه، و قیل غیر ذلک. راجع: مجمع البیان: ۳ / ۳۸۶. و الکشّاف: ۳ / ۲۱۸.

۲- ۲) . النحل: ۱۰۳.

۳- ۳) . للوقوف علی نماذج من هذه الخرافات و الأباطیل فی بیان قصص الأنبیاء، راجع: الإلهیات: ۲ / ۳۶۱ - ۳۷۶.

و القصّه غير القصّه، ففيهما عثرات و خطايا لأنبياء اللّه الصالحين تنبو الفطره و تنفر من أن تنسبها إلى المتعارف من صلحاء الناس و عقلائهم، و القرآن يبرّئهم منها. (۱)

ص: ۳۰۹

۱- ۱) . الميزان: ج ۱، ص ۶۴.

الفصل الثالث:الخاتميه فی ضوء العقل و الوحی

اشاره

اتّفقت الأُمّه الإسلامیه علی أنّ نبیّها محمّداً صلی الله علیه و آله خاتم النبیّین، و شریعته خاتمه الشرائع، و کتابه خاتم الکتب السماویه، و یدلّ علی ذلک نصوص من الکتاب و السنّه نشیر إلیها، ثمّ نجیب عن أسئله حول الخاتمیه.

نصّ القرآن الکریم علی أنّه خاتم النبیین بقوله: «مٰا کٰانَ مُحَمَّدٌ أَبٰا أَحَدٍ مِنْ رِجٰالِکُمْ وَ لٰکِنْ رَسُولَ اللّٰهِ وَ خٰاتَمَ النَّبِیِّینَ» (۱).

و الختم هو بلوغ آخر الشیء ، یقال: ختمت العمل و ختم القارئ السوره، و الختم و هو الطبع علی الشیء فذلک من هذا الباب أیضاً، لأنّ الطبع علی الشیء لا یکون إلّا بعد بلوغ آخره. (۲) ثمّ إنّ ختم باب النبوّه یستلزم ختم باب الرساله، و ذلک لأنّ الرساله هی إبلاغ ما تحمّله الرسول عن طریق الوحی، فإذا انقطع الوحی و الاتصال بالمبدإ الأعلی فلا یبقی للرساله موضوع. و هناک آیات أخری تدلّ علی خاتمیه الرساله المحمّدیه تصریحاً أو تلویحاً یطول المقام بذکرها.

۱- ۱) . الأحزاب: ۴۰.

۲- ۲) . معجم المقاییس فی اللُّغه: کلمه ختم.

و ممّـا ينصّ على الخـاتميه من الأحـاديث، حـديث المنزله المتّفق عليه بين الأـمه فقـد نزّل النبيّ صـلى الله عليه و آله نفسه مكان موسـى، و نزّل عليّـاً عليه السـلام مكان هارون، و قال مخاطباً عليّاً عليه السـلام : «أنت منّى بمنزله هارون من موسـى إلّا أنّه لا نبىّ بعدى». (۱)

و دلاله الحديث على الخاتميه واضـحه، كدلالته على خلافه على عليه السلام للنبى صلى الله عليه و آله بعد رحلته كما سيوافيك بيانه فى باب الإمامه.

و قال على عليه السلام : «أرسله على حين فتره من الرسل، و تنازع من الألسن، فقفّى به الرسل و ختم به الوحى». (۲)

إلى غير ذلك من النصوص المتضافره فى ذلك. (۳)

شبهه واهيه

أُورد على الخـاتميه شـبهات واهيه غنيه عن الإجـابه يقف عليها كلّ من له إلمام بالكتاب و السـنّه و الأدب العربى، و لأجل إراءه وهن هذه الشـبهات (۴) نـأتى بمـا تعـدّ من أقواهـا، ثمّ نرجـع إلى البحث حـول سؤال مهمّ حول الخـاتميه، و هى قـابله للبحث و النقاش، أمّا الشبهه فهى:

ص: ۳۱۲

---

۱ – ۱) . أخرجه البخـارى فى صـحيحه: ۳ / ۵۸؛ و مسـلم فى صـحيحه: ۲ / ۳۲۳؛ و ابن مـاجه فى سـننه: ۱ / ۲۸؛ و الحـاكم فى مستدركه: ۳ / ۱۰۹؛ و أحمد بن حنبل فى مسنده: ۱ / ۳۳۱ و ج ۲ / ۳۶۹، ۴۳۷. و أمّا الإماميّه فقد أصفقوا على نقله فى مجامعهم الحديثيه.

۲– ۲) . نهج البلاغه: الخطبه ۱۳۳.

۳– ۳) . راجع فى ذلک: مفاهيم القرآن: ۳ / ۱۴۸ – ۱۷۹.

۴– ۴) . للوقوف عليها و على أجوبتها، لاحظ: المصدر السابق: ۱۸۵ – ۲۱۶.

کیف یدّعی المسلمون انغلاق باب النبوّه و الرساله، مع أنّ صریح کتابهم ناصّ بانفتاح بابهما إلی یوم القیامه حیث یقول:

«یا بَنِی آدَمَ إِمّا یَأْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّونَ عَلَیْکُمْ آیاتِی فَمَنِ اتَّقی وَ أَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ » (۱).

و الجواب: أنّ الآیه تحکی خطاباً خاطب سبحانه به بنی آدم فی بدء الخلقه، و فی الظرف الّذی هبط فیه آدم إلی الأرض، فالخطاب لیس من الخطابات المنشأه فی عصر الرّساله حتی ینافی ختمها، بل حکایه للخطاب الصادر بعد هبوط أبینا آدم إلی الأرض، و الشاهد علی ذلک أمران:

الأوّل: سیاق الآیات المتقدّمه علی هذه الآیه.

الثانی: قوله سبحانه فی موضع آخر: «قالَ اهْبِطا مِنْها جَمِیعاً بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنِّی هُدیً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا یَضِلُّ وَ لا یَشْقی» (۲).

فقوله: «فَإِمّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنِّی هُدیً» . یتّحد مضموناً مع قوله: «إِمّا یَأْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّونَ عَلَیْکُمْ آیاتِی».

الخاتمیه و خلود التشریع الإسلامی

اشاره

إنّ هاهنا سؤالاً یجب علینا الإجابه عنه، و هو أنّ توسّع الحضاره یلزم المجتمع بتنظیم قوانین جدیده تفوق ما کان یحتاج إلیها فیما مضی، و بما أنّ

۱- ۱) . الأعراف: ۳۵.

۲- ۲) . طه: ۱۲۳.

الحضاره و الحاجات فی حال تزاید و تکامل، فکیف تعالج القوانین المحدوده الوارده فی الکتاب و السنّه، الحاجات المستحدثه غیر المحدوده؟

و الجواب: أنّ خلود التشریع الإسلامی و غناه عن کلّ تشریع مبنیّ علی أُمور تالیه:

۱. حجیّه العقل فی مجالات خاصّه

اعترف القرآن و السنّه بحجیّه العقل فی مجالات خاصّه، ممّا یرجع إلیه القضاء فیها، و قد بیّن مواضع ذلک فی کتب أُصول الفقه، فهناک موارد من الأحکام العقلیه الکاشفه عن أحکام شرعیه، کاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بیان، الملازم لعدم ثبوت الحرمه و الوجوب إلّا بالبیان، و استقلاله بلزوم الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالی فی الشبهات التحریمیه، و لزوم الموافقه القطعیه فی الشبهات الوجوبیه، و استقلاله بإطاعه الأوامر الظاهریه.

و من مصادیق هذا الأصل قاعده الأهمّ و المهمّ.

توضیح ذلک: یستفاد من القرآن الکریم بجلاء أنّ الأحکام الشرعیه تابعه للمصالح و المفاسد، و بما أنّ للمصالح و المفاسد درجات و مراتب، عقد الفقهاء باباً لتزاحم الأحکام و تصادمها، فیقدّمون الأهم علی المهمّ، و الأکثر مصلحه علی الأقلّ منه، و قد أعان فتح هذا الباب علی حلّ کثیر من المشاکل الاجتماعیه الّتی ربّما یتوهّم الجاهل أنّها تعرقل خُطی المسلمین فی معترک الحیاه.

ص: ۳۱۴

و بما أنّ هذا البحث، يرجع إلی علم أَصول الفقه نقتصر علی هذا القدر، و نختم الکلام بحدیث عن الإمام موسی بن جعفر علیه السلام و هو یخاطب تلمیذه هشام بن الحکم بقوله: «إنّ للّه علی الناس حجّتین: حجَّه ظاهره، و حجَّه باطنه. فأمّا الظاهره فالرسل و الأنبیاء و الأئمّه، و أمّا الباطنه فالعقول». (۱)

۲. تشریع الاجتهاد

إنّ من مواهب اللّه تعالی العظیمه علی الأُمه الإسـلامیه، تشریع الاجتهاد، و قد کان الاجتهاد مفتوحاً بصورته البسیطه بین الصحابه و التابعین، کما أنّه لم یزل مفتوحاً بین أصحاب الائمّه الطاهرین علیهم السلام .

و قـد جنـت بعض الحکومـات فی المجتمعـات الإسـلامیه حیـث أقفلت بـاب الاجتهـاد فی أواسـط القرن السـابع و حرمت الأُـمه الإسلامیّه من هذه الموهبه العظیمه، یقول المقریزی:

استمرّت ولایه القضاه الأربعه من سنه ۶۶۵، حتّی لم یبق فی مجموع أمصار الإسـلام مذهب یعرف من مذاهب الإسلام، غیر هذه الأربعه و عودی من تمـذهب بغیرها و أنکر علیه، و لم یولَّ قاض، و لا قبلت شـهاده أحد ما لم یکن مقلِّداً لأحد هذه المذاهب... (۲)

۱- ۱) . الکافی: ۱ / ۱۶.

۲- ۲) . الخطط المقریزیه: ۲ / ۳۴۴.

و من بوادر الخير أن وقف غير واحد من أهل النظر من علماء أهل السنّه وقفه موضوعيه، و أحسُّوا بلزوم فتح هذا الباب بعد غلقه قروناً. (۱)

٣. صلاحيات الحاكم الإسلامى و شئونه

من الأسباب الباعثه على كون التشريع الإسلامى صالحاً لحلّ المشاكل أنّه منح للحاكم الإسلامى كافَّه الصلاحيات المؤدِّيه إلى حقّ التصرّف المطلق فى كلّ ما يراه ذا صلاحيه للأمَّه، و يتمتّع بمثل ما يتمتّع به النبيّ صلى الله عليه و آله و الإمام المعصوم عليه السلام من النفوذ المطلق، إلّا ما يُعدّ من خصائصهما.

قال المحقّق النائينى قدس سره :

فوِّض إلى الحاكم الإسلامى وضع ما يراه لازماً من المقرّرات، لمصلحه الجماعه و سدّ حاجاتها فى إطار القوانين الإسلاميه. (۲)

و هناك كلمه قيّمه للإمام الخمينى قدس سره نأتى بنصّها:

إنّ الحاكم الإسلامى إذا نجح فى تأسيس حكومه إسلاميه فى قطر من أقطار الإسلام، أو فى مناطقه كلِّها، و توفّرت فيه الشرائط و الصلاحيات اللازمه، و أخصّ بالذكر: العلم الوسيع، و العدل، يجب على المسلمين إطاعته، و له من الحقوق

۱- ۱) . لاحظ: تاريخ حصر الاجتهاد، للعلّامه الطهرانى، و دائره المعارف لفريد وجدى، ماده «جهد» و «ذهب».
۲- ۲) . تنبيه الأمه و تنزيه الملَّه: ۹۷.

و المناصب و الولايه، ما للنبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله من إعداد القوّات العسكريه، و دعمها بالتجنيد، و تعيين الولاه و أخذ الضرائب، و صرفها فى محالّها، إلى غير ذلک....

و ليس معنى ذلک أنّ الفقهاء و الحكّام الإسلاميين، مثل النبىّ صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام فى جميع الشئون و المقامات، حتّى الفضائل النفسانيه، و الدرجات المعنويه، فإنّ ذلک رأى تافه لا يركن إليه، إذ أنّ البحث إنّما هو فى الوظائف المحوّله إلى الحاكم الإسلامى، و الموضوعه على عاتقه، لا فى المقامات المعنويه و الفضائل النفسانيه، فإنّهم -صلوات اللّه عليهم -فى هذا المضمار فى درجه لا يدرک شأوهم و لا يشقّ لهم غبار حسب روائع نصوصهم و كلماتهم. (۱)

۴. الأحكام الّتى لها دور التحديد

من الأسباب الموجبه لانطباق التشريع القرآنى على جميع الحضارات، تشريعه لقوانين خاصّه، لها دور التحديد و الرقابه بالنسبه إلى عامّه تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمه، تعطى لهذا الدين مرونه يماشى بها كلّ الأجيال و القرون.

يقول سبحانه: «وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۲).

ص: ۳۱۷

۱- ۱) . ولايه الفقيه: ۶۳ - ۶۶.

۲- ۲) . الحج: ۷۸.

و يقول سبحانه: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (۱).

و يقول سبحانه: «إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ». (۲)

و يقول سبحانه: «إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (۳).

و ما ورد حول النهی عن الضرر من الآيات، كلّها تحدّد التشريعات القرآنيه بحدود الحرج و العسر و الضرر، فلولا ـ هذه التحديدات الحاكمه لما كانت الشريعه الإسلاميه مماشيه لجميع الحضارات البشريه.

۵. الاعتدال فی التشريع

من الأسباب الموجبه لصلاح الإسلام للبقاء و الخلود كون تشريعاته مبتنيه على أساس الاعتدال موافقه للفطره الإنسانيه، فأخذت من الدنيا ما هو لصالح العباد، و من الآخره مثله، فكما ندب إلى العباده، ندب إلى طلب الرزق أيضاً، بل ندب إلى ترويح النفس، و التخليه بينها و بين لذّاتها بوجه مشروع.

و قال الإمام على عليه السلام : «للمؤمن ثلاث ساعات: ساعه يناجی ربّه، وساعه يرمُّ فيها معاشه، وساعه يخلّی بين نفسه و لذاتها». (۴)

۱- ۱) . البقره: ۱۷۳.

۲- ۲) . الأنعام: ۱۱۹.

۳- ۳) . النحل: ۱۰۶.

۴- ۴) . نهج البلاغه: باب الحكم، رقم ۳۹۰.

الباب السابع:فی الإمامه و الخلافه

اشاره

و فیه ثمانیه فصول:

۱. لما ذا نبحث عن الإمامه؟

۲. حقیقه الإمامه عند الشیعه و أهل السنّه؛

۳. طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه؛

۴. أدلّه وجوب تنصیب الإمام عند الشیعه؛

۵. وجوب العصمه فی الإمام؛

۶. النصوص الدینیه و تنصیب علی۷ للامامه؛

۷. السنّه النبویه و الأئمّه الاثنا عشر؛

۸. الإمام الثانی عشر فی الکتاب و السنّه.

الفصل الأوّل:لما ذا نبحث عن الإمامه؟

إنّ أوّل خلاف عظيم نجم بين المسلمين بعد ارتحال الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله هو الاختلاف فی مسأله الإمامه و الخلافه، و صارت الأُمه بذلک فرقتين، فرقه تشايع عليّاً عليه السلام و فرقه تشايع غيره من الخلفاء، و البحث حول کيفيه وقوع هذا الاختلاف و علله خارج عمّا نحن بصدده هنا، لأنّه بحث تاريخی على کاهل علم الملل و النحل، و المقصود بالبحث فی هذا المجال هو تحليل حقيقه الإمامه و شروطها عند الشيعه و أهل السنّه، على ضوء العقل و الوحی و الواقعيات التاريخيه.

قد يقال: إنّ البحث عن صيغه الخلافه بعد النبیّ الأکرم صلى الله عليه و آله يرجع لُبّه إلى أمر تاريخی قد مضى زمنه، و هو أنّ الخليفه بعد النبیّ هل هو الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أو أبو بکر، و ما ذا يفيد المؤمنين البحث حول هذا الأمر الّذی لا يرجع إليهم بشیء فی حياتهم الحاضره، أو ليس من الحریّ ترک هذا البحث حفظا للوحده؟

و الجواب أنّه لا شکّ أنّ من واجب المسلم الحرّ السعی وراء الوحده، و لکن ليس معنى ذلک ترک البحث رأساً، فإنّه إذا کان البحث نزيهاً موضوعياً

یکون مؤثّراً فی توحید الصفوف و تقریب الخطی، إذ عندئذٍ تتعرّف کلّ طائفه علی ما لدی الأخری من العقائد و الأصول، و بالتالی تکون الطائفتان متقاربتین، و هذا بخلاف ما إذا ترکنا البحث مخافه الفرقه فإنّه یثیر سوء الظن من کلّ طائفه بالنسبه إلی أختها فی مجال العقائد فربّما تتصوّرها طائفه أجنبیه عن الإسلام، هذا أوّلاً.

و ثانیاً: أنّ لمسأله الخلافه بعد النبیّ صلی الله علیه و آله بُعدین: أحدهما تاریخی مضی عصره، و الآخر بُعد دینی باق أثره إلی یومنا هذا، و سیبقی بعد ذلک، و هو أنّه إذا دلّت الأدلّه علی تنصیب علی علیه السلام علی الولایه و الخلافه بالمعنی الّذی تتبنّاه الإمامیه یکون الإمام وراء کونه زعیماً فی ذلک العصر، مرجعاً فی رفع المشاکل الّتی خلّفتها رحله النبیّ صلی الله علیه و آله ، کما سیوافیک بیانها، فیجب علی المسلمین الرجوع إلیه فی تفسیر القرآن و تبیینه، و فی مجال الموضوعات المستجده الّتی لم یرد فیها النصّ فی الکتاب و السنّه، فلیس البحث متلخّصاً فی البعد السیاسی حتی نشطب علیه بدعوی أنّه مضی ما مضی، بل له مجال أو مجالات باقیه.

و لو کان البحث بعنوان الإمامه و الخلافه مثیراً للخلاف و لکن للبحث صوره أُخری نزیه عنه، و هو البحث عن المرجع العلمی للمسلمین بعد رحله النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله فی مسائلهم و مشاکلهم العلمیه، و هل قام النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله بنصب شخص أو طائفه علی ذلک المقام أو لا؟ و البحث بهذه الصوره لا یثیر شیئاً.

و الشیعه تدّعی أنّ السنّه النبویّه أکّدت علی مرجعیه أهل البیت علیهم السلام فی

العقائد و المسائل الدينيه، وراء الزعامه السياسيه المحدَّده بوقت خاصّ و من أوضحها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين و لا يشكّ فی صحّته إلّا الجاهل به أو المعاند، فقد روی بطرق کثيره عن نيّف و عشرين صحابياً. (۱)

روی أصحاب الصحاح و المسانيد عن النبیّ الأكرم صلی الله عليه و آله أنّه قال:

«يا أيّها الناس إنّی ترکت فيکم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، کتاب اللّه و عترتی أهل بيتی».

و قال فی موضع آخر:

«إنّی ترکت فيکم ما إن تمسّکتم به لن تضلّوا، کتاب اللّه حبل ممدود من السّماء إلی الأرض، و عترتی أهل بيتی، و لن يفترقا حتّی يردا علیّ الحوض، فانظروا کيف تخلّفونی فيهما».

و غير ذلک من النصوص المتقاربه.

إنّ الإمعان فی الحديث يعرب عن عصمه العتره الطاهره، حيث قورنت بالقرآن الکريم و أنّهما لا يفترقان، و من المعلوم أنّ القرآن الکريم کتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، فکيف يمکن أن يکون قرناء القرآن و أعداله خاطئين فيما يحکمون، أو يقولون و يحدّثون.

---

۱ – ۱) . و کفی فی ذلک أنّ دار التقريب بين المذاهب الإسلاميه قامت بنشر رساله جمعت فيها مصادر الحديث، و نذکر من طرقه الکثيره ما يلی، صحيح مسلم: ۷ / ۱۲۲؛ سنن الترمذی: ۲ / ۳۰۷، مسند أحمد: ۳ / ۱۷، ۲۶، ۵۹؛ ج ۴، ص ۳۶۶ و ۳۷۱؛ ج ۵، ص ۱۸۲؛ ۱۸۹. و قد قام المحدّث الکبير السيد حامد حسين الهندی قدس سره فی کتابه «العبقات» بجمع طرق الحديث و نقل کلمات الأعاظم حوله، و نشره فی سته أجزاء.

أضف إلى ذلک أنّ الحـدیث، یعـدّ المتمسّـِک بـالعتره غیر ضالٍّ، فلو کانوا غیر معصومین من الخلاف و الخطأ فکیف لا یضـلَّ المتمسک بهم؟

کمـا أنّه یـدلُّ علی أنّ الاهتـداء بالکتـاب و الوقوف علی معارفه و أسـراره یحتاج إلی معلّم خبیر لا یخطأ فی فهم حقائقه و تبیین معارفه، و لیس ذلک إلّا من جعلهم النبیّ صـلی الله علیه و آله قرناء الکتاب إلی یوم القیامه و هم العتره الطاهره، و قد شبَّههم فی حـدیث آخر بسـفینه نوح فی أنّ من لجأ إلیهم فی الـدین و أخـذ أُصوله و فروعه عنهم نجـا من عـذاب النار، و من تخلَّف عنهم کمن تخلّف یوم الطوفان عن سفینه نوح و أدرکه الغرق. (۱)

ص :۳۲۴

۱- ۱) . روی المحدثون عن النبیّ صـلی الله علیه و آله أنّه قال، «إنّما مثل أهل بیتی فی أمّتی کمثل سفینه نوح، من رکبها نجا، و من تخلّف عنها غرق» مستدرک الحاکم: ۲ / ۱۵۱؛ الخصائص الکبری للسیوطی: ۲ / ۲۶۶. و للحـدیث طرق و مسانید کثیره من أراد الوقوف علیها، فعلیه بتعالیق إحقاق الحق: ۹ / ۲۷۰ - ۲۹۳.

الفصل الثانی:حقیقه الإمامه عند الشیعه و أهل السنّه

اشاره

الإمام فی اللّغه هو الّذی یؤتمّ به إنساناً کان أو کتاباً أو غیر ذلک، محقّاً کان أو مبطلاً و جمعه أئمّه. (۱) و قوله تعالی:

«یَوْمَ نَدْعُوا کُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» أی بالّذی یقتدون به، و قیل بکتابهم. (۲)

و عرّف المتکلّمون الإمامه بوجوه:

۱. الإمامه رئاسه عامّه فی أُمور الدین و الدنیا؛

۲. الإمامه خلافه الرسول فی إقامه الدین، بحیث یجب اتّباعه علی کافّه الأمّه؛ (۳)

۳. الإمامه خلافه عن صاحب الشرع فی حراسه الدین و سیاسه الدنیا؛ (۴)

ص :۳۲۵

۱- ۱) . أصله أَءْمِمه وزان أمثله فادغمت المیم فی المیم بعد نقل حرکتها إلی الهمزه و بعض النّحاه یبدّلها یاء للتخفیف.

۲- ۲) . راجع: المفردات للراغب، کتاب الألف، ماده أُمّ.

۳- ۳) . هذان التعریفان ذکرهما عضد الدین الإیجی فی کتاب المواقف. انظر: شرح المواقف: ۸ / ۳۴۵.

۴- ۴) . اختاره ابن خلدون فی المقدمه: ۱۹۱.

۴. الإمامه رئاسه عامّه دينيه مشتمله على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينيه و الدنياويه، و زجرهم عمّا يضرّهم بحسبها. (۱)

و اتّفقت كلمه أهل السنّه، أو أكثرهم، على أنّ الإمامه من فروع الدين.

قال الغزالى: «اعلم أنّ النظر فى الإمامه ليس من فنّ المعقولات، بل من الفقهيّات». (۲)

و قال الآمدى: «و اعلم أنّ الكلام فى الإمامه ليس من أصول الديانات». (۳)

و قال الإيجى: «و مباحثها عندنا من الفروع، و إنّما ذكرناها فى علم الكلام تأسّياً بمن قبلنا». (۴)

و قال ابن خلدون: «و قصارى أمر الإمامه إنّها قضيه مصلحيه إجماعيه و لا تلحق بالعقائد». (۵)

و قال التفتازانى: «لا نزاع فى أن مباحث الإمامه بعلم الفروع أليق...». (۶)

و أمّا الشيعه الإماميه، فينظرون إلى الإمامه كمسأله أصوليه كلاميّه، وزانها وزان النبوّه، سوى تلقّى الوحى التشريعى و الإتيان بالشريعه، فإنّها

۱- ۱) . اختاره المحقق الطوسى فى قواعد العقائد: ۱۰۸.

۲- ۲) . الاقتصاد فى الاعتقاد: ۲۳۴.

۳- ۳) . غايه المرام فى علم الكلام: ۳۶۳.

۴- ۴) . شرح المواقف: ۸ / ۳۴۴.

۵- ۵) . مقدمه ابن خلدون: ۴۶۵.

۶- ۶) . شرح المقاصد: ۵ / ۲۳۲.

مختومه بارتحال النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ، فمسأله الإمامه تکون من المسائل الجذریه الأصلیّه. (۱)

مؤهّلات الإمام و صفاته

اختلفت کلمات أهل السنّه فی ما یشترط فی الإمام من الصفات، فمنهم (۲) من قال إنّها أربع، هی: العلم، و العداله، و المعرفه بوجوه السّیاسه و حسن التدبیر، و أن یکون نسبه من قریش، و زاد بعضهم (۳) علیها سلامه الحواسّ و الأعضاء و الشجاعه، و بعض آخر (۴) البلوغ و الرجولیه، قال الإیجی:

الجمهور علی أنّ أهل الإمامه: مجتهد فی الأُصول و الفروع لیقوم بأُمور الدین، ذو رأی لیقوم بأمور الملک، شجاع لیقوی علی الذبّ عن الحوزه، و قیل: لا یشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد، فیکون اشتراطها عبثاً أو تکلیفاً بما لا یطاق و مستلزماً للمفاسد الّتی یمکن دفعها بنصب فاقدها، نعم یجب أن یکون عدلاً لئلّا یجور، عاقلاً لیصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل

۱- ۱) . أقول: الفارق بین المسأله الکلامیّه و الفقهیّه هو موضوعها، فموضوع المسأله الکلامیه هو وجود اللّه تعالی أو صفاته و أفعاله، و موضوع المسأله الفقهیه هو أفعال المکلفین من البشر، و نصب الإمام عند الإمامیه فعل اللّه تعالی، و أما عند أهل السنّه فتعیین الإمام وظیفه المسلمین.

۲- ۲) . هو أبو منصور البغدادی (المتوفّی ۴۲۹ ه) فی أُصول الدین: ۲۷۷.

۳- ۳) . هو أبو الحسن البغدادی (المتوفّی ۴۵۰ ه) فی الأحکام السلطانیه: ۶.

۴- ۴) . هو ابن حزم الأندلسی (المتوفّی ۴۵۶ ه) فی الفصل: ۴ / ۱۸۶.

الصبی، ذکراً إذ النساء ناقصات عقل و دین، حُرّاً لئلّا یشغله خدمه السیّد و لئلّا یحتقر فیعصی. (۱)

یلاحظ علی هذه الشروط

أوّلاً: أنّ اختلافهم فی عددها ناش من افتقادهم لنصٍّ شرعی فی مجال الإمامه، و إنّما الموجود عندهم نصوص کلّیه لا تتکفّل بتعیین هذه الشروط، و المصدر لها عندهم هو الاستحسان و الاعتبارات العقلائیه فی ذلک، و هذا ممّا یقضی منه العجب، فکیف ترک النبیّ صلی الله علیه و آله بیان هذا الأمر المهمّ شرطاً و صفه، مع أنّه بیّن أبسط الأشیاء و أدناها من المکروهات و المستحبات؟!

و ثانیاً: أنّ اعتبار العداله لا ینسجم مع ما ذهبوا إلیه من أنّ الإمام لا ینخلع بفسقه و ظلمه، قال الباقلانی:

لا ینخلع الإمام بفسقه و ظلمه بغصب الأموال و تضییع الحقوق و تعطیل الحدود، و لا یجب الخروج علیه، بل یجب وعظه و تخویفه و ترک طاعته فی شیء ممّا یدعو إلیه من معاصی اللّه. (۲)

و ثالثاً: أنّ التاریخ الإسلامی یشهد بأنّ الخلفاء بعد علی علیه السلام کانوا یفقدون أکثر هذه الصلاحیات و مع ذلک مارسوا الخلافه.

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۳۴۹ - ۳۵۰.

۲- ۲) . التمهید: ۱۸۱. راجع فی ذلک أیضاً: شرح العقیده الطحاویه: ۳۷۹؛ و شرح العقائد النسفیه: ۱۸۵.

و أمّا الشيعه الإماميه فبما أنّهم ينظرون إلى الإمامه بأنّها استمرار لوظائف الرساله -كما تقدّم -يعتبرون فى الإمام توفّر صلاحيات عاليه لا ينالها الفرد إلّا إذا وقع تحت عنايه إلهيّه خاصّه، فهو يخلف النبىّ صلى الله عليه و آله فى العلم و العصمه و القياده الحكميه و غير ذلک من الشئون، قال المحقّق البحرانى:

إنّا لمّا بيّنّا أنّه يجب أن يكون الإمام معصوماً وجب أن يكون مستجمعاً لأصول الكمالات النفسانيه، و هى العلم و العفّه و الشجاعه و العداله... و يجب أن يكون أفضل الأُمه فى كلّ ما يعدّ كمالاً نفسانياً، لأنّه مقدَّم عليهم، و المقدَّم يجب أن يكون أفضل، لأنّ تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلاً، و يجب أن يكون متبرئاً من جميع العيوب المنفِّره فى خلقته من الأمراض كالجذام و البرص و نحوهما، و فى نسبه و أصله كالزنا و الدناءه، لأنّ الطهاره من ذلک تجرى مجرى الألطاف المقرِّبه للخلق إلى قبول قوله و تمكّنه، فيجب كونه كذلک. (۱)

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۷۹ - ۱۸۰.

الفصل الثالث:طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه

اشاره

الطريق لإثبات الإمامه عند الشيعه الإماميه منحصره فى النصّ من النبيّ صلى الله عليه و آله و الإمام السابق، و سيوافيک الكلام فيه فى الفصل القادم.

و أمّا عند أهل السنّه فلا ينحصر بذلک، بل يثبت أيضاً ببيعه أهل الحلّ و العقد، قال الإيجى:

المقصد الثالث فيما تثبت به الإمامه، و إنّها تثبت بالنصّ من الرسول و من الإمام السابق بالإجماع و تثبت ببيعه أهل الحلّ و العقد خلافاً للشيعه، لنا ثبوت إمامه أبى بكر بالبيعه. (۱)

ثمّ إنّهم اختلفوا فى عدد من تنعقد به الإمامه على أقوال، قال الماوردى (المتوفّى ۴۵۰ ه):

اختلف العلماء فى عدد من تنعقد به الإمامه منهم على مذاهب شتّى: فقالت طائفه: لا تنعقد إلّا بجمهور أهل الحلّ و العقد من كلّ بلد ليكون الرضا به عامّاً، و التسليم لإمامته إجماعاً، و هذا

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۳۵۱.

مذهب مدفوع ببیعه أبی بکر علی الخلافه باختیار من حضرها، و لم ینتظر ببیعته قدوم غائب عنها.

و قالت طائفه أُخری: أقلّ ما تنعقد به منهم الإمامه خمسه یجتمعون علی عقدها أو یعقدها أحدهم برضا الأربعه، استدلالاً بأمرین:

أحدهما: أنّ بیعه أبی بکر انعقدت بخمسه اجتمعوا علیها ثمَّ تابعهم الناس فیها، و هم: عمر بن الخطاب، و أبو عبیده بن الجراح، و أسید بن خضیر، و بشر بن سعد، و سالم مولی أبی حذیفه.

و الثانی: أنّ عمر جعل الشوری فی ستّه لیعقد لأحدهم برضا الخمسه، و هذا قول أکثر الفقهاء، و المتکلّمین من أهل البصره.

و قال آخرون من علماء الکوفه: تنعقد بثلاثه یتولّاها أحدهم برضا الاثنین لیکونوا حاکماً و شاهدین، کما یصحّ عقد النکاح بولی و شاهدین.

و قالت طائفه أخری: تنعقد بواحد، لأنّ العباس قال لعلی: امدد یدک أبایعک، فیقول الناس عمّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله بایع ابن عمّه فلا یختلف علیک اثنان، و لأنّه حکم و حکم واحد نافذ». (۱)

۱- ۱) . الأحکام السلطانیه: ۶ - ۷.

يلاحظ على هذه الأقوال و النظريات

أوّلاً: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحّه خلافه الخلفاء، فاستدلّ به على ما يرتئيه من الرأى، و هذا، استدلال على المدّعى بنفسها، و هو دور واضح.

و ثانياً: أنّ هذا الاختلاف الفاحش فى كيفيه عقد الإمامه، يعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا كانت الإمامه مفوَّضه إلى الأُمّه، كان على النبىّ صلى الله عليه و آله بيان تفاصيلها و طريق انعقادها، و ليس عقد الإمام لرجل أقلّ من عقد النكاح بين الزوجين الّذى اهتمّ القرآن و السنّه ببيانه و تحديده، و العجب أنّ عقد الإمامه الّذى تتوقّف عليه حياه الأُمّه، لم يطرح فى النصوص -على زعم القوم -و لم يتبيّن حدوده و شرائطه.

و العجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الاعتراضات الهائله الّتى توجّهت من نفس الصحابه من الأنصار و المهاجرين على خلافه الخلفاء الّذين تمَّت بيعتهم ببيعه الخمسه فى السقيفه، أو بيعه أبى بكر لعمر، أو بشورى الستّه، فإنّ من كان ملِمّاً بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيره كثير من الصحابه مرتفعه بالاعتراض، حتى أنّ الزبير وقف فى السقيفه أمام المبايعين و قد اخترط سيفه و هو يقول:

«لا أغمده حتى يبايع علىّ، فقال عمر: عليكم الكلب فأخذ سيفه من يده، و ضرب به الحجر و كسر». (۱)

ص: ۳۳۳

۱- ۱) . الإمامه و السياسه: ۱ / ۱۱.

هل الشورى أساس الحكم و الخلافه؟

قد حاول المتجدّدون من متكلّمی أهل السنّه، صبَّ صیغه الحكومه الإسلامیه علی أساس المشوره بجعله بمنزله الاستفتاء الشعبی و استدلّوا علی ذلك بآیتین:

الآیه الأُولی: قوله سبحانه: «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَی اللّهِ» (۱).

فاللّه سبحانه أمر نبیّه بالمشاوره تعلیماً للأُمّه حتی یشاوروا فی مهامّ الأُمور و منها الخلافه.

یلاحظ علیه: أوّلاً: أنّ الخطاب فی الآیه متوجّه إلی الحاكم الّذی استقرّت حكومته، فیأمره سبحانه أن ینتفع من آراء رعیته، فأقصی ما یمكن التجاوز به عن الآیه هو أنّ من وظائف كلّ الحكام التشاور مع الأُمّه، و أمّا أنّ الخلافه بنفس الشوری، فلا یمكن الاستدلال علیه بها.

و ثانیاً: أنّ المتبادر من الآیه هو أنّ التشاور لا یوجب حكماً للحاكم، و لا یلزمه بشیء، بل هو یقلّب وجوه الرأی و یستعرض الأفكار المختلفه، ثمّ یأخذ بما هو المفید فی نظره، حیث قال تعالی: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَی اللّهِ».

۱- ۱) . آل عمران: ۱۵۹.

كلّ ذلك يعرب عن أنّ الآيه ترجع إلى غير مسأله الخلافه و الحكومه، و لأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين فى السقيفه احتجّ بهذه الآيه.

الآيه الثانيه: قوله سبحانه:

«وَ الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ» (١).

ببيان أنّ كلمه «أمر» أضيفت إلى ضمير «هم» و هو يفيد العموم لكلّ أمر و منه الخلافه، فيعود معنى الآيه: إنّ شأن المؤمنين فى كلّ مورد شورى بينهم.

يلاحظ عليه: أنّ الآيه حثّت على الشورى فيما يمت إلى شئون المؤمنين بصله، لا فيما هو خارج عن حوزه أمورهم، و كون تعيين الإمام داخلاً فى أُمورهم فهو أوّل الكلام، إذ لا ندرى -على الفرض -هل هو من شئونهم أو من شئون اللّه سبحانه؟ و لا ندرى، هل هى إمره و ولايه إلهيّه تتمّ بنصبه سبحانه و تعيينه، أو إمره و ولايه شعبيّه يجوز للناس التدخّل فيها؟

فإن قلت: لو لم تكن الشورى أساس الحكم، فلما ذا استدلّ بها الإمام على عليه السلام على المخالف، و قال مخاطباً لمعاويه: «إنّه بايعنى القوم الّذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه»؟ (٢)

قلت: الاستدلال بالشورى كان من باب الجدل حيث بدأ رسالته بقوله:

١- ١) . الشورى: ٣٨.

٢- ٢) . نهج البلاغه: الرسائل، الرقم ۶.

«أمّا بعد، فإنّ بيعتى بالمدينه لزمتك و أنت بالشام، لأنّه بايعنى الّذين بايعوا أبا بكر و عمر...».

ثمّ ختمها بقوله: «فادخل فيما دخل فيه المسلمون». (١)

فالابتداء بالكلام بخلافه الشيخين يعرب عن أنّه فى مقام إلزام معاويه الّذى يعتبر البيعه وجهاً شرعياً للخلافه، و لو لا ذلك لما كان وجه لذكر خلافه الشيخين، بل لاستدلّ بنفس الشورى. و لو كان الإمام علىّ عليه السلام يرى أنّ الشورى أساس و مصدر شرعى للخلافه لم يطعن فى خلافه الخلفاء الثلاثه قبله و كلماته عليه السلام فى الخطبه الشقشقيّه و غيرها تدلّ على أنّ خلافتهم لم تكن مشروعه. و أنّه عليه السلام إنّما لم يقم بالمعارضه أو وافقهم فى شئون الحكومه فى الجمله قياماً بمصالح الإسلام و المسلمين.

تصوّر النبىّ الأكرم للقياده بعده

إنّ الكلمات المأثوره عن الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله ، تدلّ على أنّه صلى الله عليه و آله كان يعتبر أمر القياده بعده مسأله إلهيّه و حقّاً خاصّاً للّه جلّ جلاله، فإنّه صلى الله عليه و آله لمّا دعا بنى عامر إلى الإسلام و قد جاءوا فى موسم الحج إلى مكّه، قال رئيسهم: أ رأيت أنّ نحن بايعناك على أمرك، ثمّ أظهرك اللّه على من خالفك، أ يكون لنا الأمر من بعدك؟

١- ١) . لاحظ: وقعه صفّين لنصر بن مزاحم (المتوفّى ٢١٢ ه): ٢٩، و قد حذف الرضى فى نهج البلاغه من الرساله ما لا يهمّه، فإنّ عنايته كانت بالبلاغه فحسب.

فأجابه صلى الله عليه و آله بقوله: «الأمر إلى اللّه يضعه حيث يشاء». (۱)

فلو كـان أمر الخلافه بيـد الأُمه لكان عليه صـلى الله عليه و آله أن يقول الأمر إلى الأُمّه، أو إلى أهل الحلّ و العقـد، أو ما يشابه ذلك، فتفويض أمر الخلافه إلى اللّه سبحانه ظاهر فى كونها كالنبوّه يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى: «اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ» (۲) فاللسان فى موردين واحد.

أضف إلى ذلـك أنّ هنـاك نصوصـاً تشـير إلى ما فى مرتكز العقل، من أنّ ترك الأُمّه بلا قائـد و إمام قبيـح على من بيـده زمام الأمر، هذه عائشه تقول لعبد اللّه بن عمر: «يا بُنىّ أبلغ عمر سلامى و قل له، لا تدع أُمّه محمّد بلا راع». (۳)

و إنّما قالت ذلك عند ما اغتيل عمر و أحسّ بالموت، و أرسل ابنه إلى عائشه ليستأذن منها أن يدفن فى بيتها مع رسول اللّه صلى الله عليه و آله و مع أبى بكر.

و هذا عبد اللّه بن عمر يقول لأبيه: «إنّى سمعت الناس يقولون مقاله، فآليت أن أقولها لك، و زعموا أنّك غير مستخلف، و أنّه لو كان لك راعى إبل أو غنم ثمّ جاءك و تركها، لرأيت أن قد ضيّع، فرعايه الناس أشدّ». (۴)

و بـذلك اسـتصوب معاويه أخـذه البيعه من الناس لابنه يزيد و قال: «إنّى كرهت أن أدع أمّه محمّد بعدى كالضأن لا راعى لها». (۵)

ص: ۳۳۷

۱- ۱) . السيره النبويه لابن هشام: ۲ / ۴۲۴.

۲- ۲) . الأنعام: ۱۲۴.

۳- ۳) . الإمامه و السياسه: ۱ / ۳۲.

۴- ۴) . حليه الأولياء: ۱ / ۴۴.

۵- ۵) . الإمامه و السياسه: ۱ / ۱۶۸.

فإذا كان ترك الأمّه بلا راع، أمراً غير صحيح فى منطق العقل، فكيف يجوز لهؤلاء أن ينسبوا إلى النبىّ صلى الله عليه و آله أنّه ترك الأُمه بلا راع؟! فكأنَّ هؤلاء كانوا أعطف على الأُمّه من النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله ، إنّ هذا ممّا يقضى منه العجب.

ص :٣٣٨

الفصل الرابع:أدله وجوب النصّ فی الإمامه عند الشیعه الإمامیه

اشاره

إنّ الإمـامه عنـد الشـیعه تختلف فی حقیقتهـا عمـا لـدی أهـل السـنّه، فهی إمره إلهیه و اسـتمرار لوظائف النبوّه کلّها سوی تحمّل الوحی الإلـهی، و مقتضـی هـذا اتّصاف الإمام بالشـروط المشترطه فی النبیّ، سوی کونه طرفاً للوحی التشـریعی، و بناءً علی هـذا ینحصـر طریق ثبوت الإمامه بتنصـیص من اللّه و تنصـیب من النبیّ صـلی الله علیه و آله أو الإمام السابق، و إلیک فیما یلی براهین هذا الأصل:

أ) الفراغات الهائله بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مجالات أربعه

إنّ النبیّ صـلی الله علیه و آله لم تکن مسـئولیّاته و أعمـاله مقتصـره علی تلقّی الوحی الإلـهی و تبلیغه إلی النـاس، بـل کـان یقوم بالأُمور التالیه أیضاً:

۱. یفسّر الکتاب العزیز و یشرح مقاصده و یکشف أسراره، یقول سبحانه:

«وَ أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛ (۱)

۲. يحکم بين الناس فيما يحدث بينهم من الاختلافات و المنازعات. قال سبحانه: «إِنّا أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَيْنَ النّاسِ بِما أَراکَ اللّهُ وَ لا تَکُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً»؛ (۲)

۳. يبيّن أحکام الموضوعات الّتی کانت تحدث فی زمن دعوته؛

۴. يدفع الشبهات و يجيب عن التساؤلات العويصه المريبه الّتی کان يثيرها أعداء الإسلام من يهود و نصاری؛

۵. يصون الدّين من التحريف و الدسِّ و يراقب ما أخذه عنه المسلمون من أصول و فروع حتی لا تزلّ فيه أقدامهم.

هذه هی الأُمور الّتی مارسها النبیّ الأکرم صلی الله عليه و آله أيّام حياته، و من المعلوم أنّ رحلته تخلّف فراغاً هائلاً فی هذه المجالات الخمسه، فيکون التشريع الإسلامی حينئذٍ أمام محتملات ثلاثه:

الأوّل: أن لا يبدی الشارع اهتماماً بسدِّ هذه الفراغات الهائله الّتی ستحدث بعد الرسول. و هذا الاحتمال ساقط جدّاً، لا يحتاج إلی البحث، فإنّه لا ينسجم مع غرض البعثه، فإنّ فی ترک هذه الفراغات ضياعاً للدّين و الشريعه.

الثانی: أن تکون الأُمه قد بلغت بفضل جهود صاحب الدعوه فی

ص: ۳۴۰

۱- ۱) . النحل: ۴۴.

۲- ۲) . النساء: ۱۰۵.

إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها على سدٍّ ذلک الفراغ، غیر أنّ التاریخ و المحاسبات الاجتماعیه یبطلان هذا الاحتمال و یثبتان أنّه لم یقدر للأمّه بلوغ تلک الذروه لتقوم بسدّ هذه الثغرات الّتی خلّفها غیاب النبیّ الأکرم، لا فی جانب التفسیر و لا فی جانب فصل الخصومات، و لا فی جانب ردّ التشکیکات و دفع الشبهات، و لا فی جانب صیانه الدّین عن الانحراف.

أمّا فی جانب التفسیر، فیکفی وجود الاختلاف الفاحش فی تفسیر آیات الذکر الحکیم حتّی فیما یرجع إلی عمل المسلمین یوماً و لیله.

و أمّا فی جانب القضاء فی الاختلافات و المنازعات فیشهد بذلک عجز الخلفاء و الصحابه عن ذلک فی کثیر من الموارد، سوی الإمام علی علیه السلام حیث کان مدینه علم النبیّ صلی الله علیه و آله و أقضاهم بنصّ خاتم الرساله صلی الله علیه و آله .

و أمّا فی مجال الأحکام، فیکفی فی ذلک الوقوف علی أنّ بیان الأحکام الدینیه حصل تدریجاً علی ما تقتضیه الحوادث و الحاجات الاجتماعیه فی عهد الرسول صلی الله علیه و آله ، و من المعلوم أنّ هذا النمط کان مستمرّاً بعد الرسول، غیر أنّ ما ورثه المسلمون منه صلی الله علیه و آله لم یکن کافیاً للإجابه عن ذلک، أمّا الآیات القرآنیه فی مجال الأحکام فهی لا تتجاوز ثلاثمائه آیه، و أمّا الأحادیث فی هذا المجال، فالّذی ورثته الأمّه لا تتجاوز خمسمائه حدیث، و هذا القدر لا یفی بالإجابه علی جمیع الموضوعات المستجدّه.

و لا نعنی من ذلک أنّ الشریعه الإسلامیه ناقصه فی إیفاء أغراضها التشریعیه و شمول المواضیع المستجدّه، بل المقصود أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله کان

یراعی فی إبلاغ الحکم حاجه الناس و مقتضیات الظروف الزمنیه، فلا بدّ فی إیفاء غرض التشریع علی وجه یشمل المواضیع المستجدّه و المسائل المستحدثه أن یستودع أحکام الشریعه من یخلفه و یقوم مقامه.

و أمّا فی مجال ردّ الشبهات و التشکیکات و إجابه التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحله النبیّ من هذه الناحیه، فجاءت الیهود و النصاری تتری، یطرحون الأسئله، حول أُصول الإسلام و فروعه، و لم یکن فی وسع الخلفاء آنذاک الإجابه الصحیحه عنها، کما یشهد بذلک التاریخ الموجود بأیدینا.

و أمّا فی جانب صیانه المسلمین عن التفرقه، و الدّین عن الانحراف، فقد کانت الأُمّه الإسلامیه فی أشدّ الحاجه إلی من یصون دینها عن التحریف و أبناءها عن الاختلاف، فإنّ التاریخ یشهد علی دخول جماعات عدیده من أحبار الیهود و رهبان النصاری و مؤبدی المجوس بین المسلمین، فراحوا یدسّون الأحادیث الإسرائیلیه و الأساطیر النصرانیه و الخرافات المجوسیه بینهم، و یکفی فی ذلک أن یذکر الإنسان ما کابده البخاری من مشاقّ و أسفار فی مختلف أقطار الدوله الإسلامیه، و ما رواه بعد ذلک، فإنّه ألفی الأحادیث المتداوله بین المحدّثین فی الأقطار الإسلامیه، تربو علی ستمائه ألف حدیث، لم یصحّ لدیه منها أکثر من أربعه آلاف، و کذلک کان شأن سائر الّذین جمعوا الأحادیث و کثیر من هذه الأحادیث الّتی صحّت عندهم کانت موضع نقد و تمحیص عند غیرهم. (۱)

ص: ۳۴۲

۱- ۱) . لاحظ: حیاه محمّد، لمحمّد حسین هیکل: ۴۹ - ۵۰.

هـذا البحث الضـافی یثبت حقیقه ناصـعه، و هی عـدم تمکّن الأـمّه، مع مـا لهـا من الفضـل، من القیام بسـدّ الفراغات الهائله الّتی خلّفتها رحله النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله و یبطل بذلک الاحتمال الثانی تجاه التشریع الإسلامی بعد عصر الرساله.

الاحتمـال الثـالث: أن یسـتودع صاحب الـدعوه، کلّ ما تلقّاه من المعارف و الأحکام بالوحی، و کلّ ما سـتحتاج إلیه الأُمّه بعـده، شخصـیّه مثالیه، لها کفاءه تقبُّل هذه المعارف و الأحکام و تحمّلها، فتقوم هی بسدّ هذا الفراغ بعد رحلته صـلی الله علیه و آله . و بعد بطلان الاحتمالین الأوّلین لا مناص من تعیُّن هذا الاحتمال، فإنّ وجود إنسان مثالی کالنبیّ فی المؤهّلات، عارف بالشـریعه و معارف الـدین، ضـمان لتکامل المجتمع، و خطوه ضـروریه فی سبیل ارتقائه الروحی و المعنوی، فهل یسوغ علی اللّه سـبحانه أن یهمل هذا الأمر الضروری فی حیاه الإنسان الدینیه؟

إن اللّه سـبحانه جهّز الإنسـان بـأجهزه ضـروریه فیمـا یحتـاج إلیها فی حیاته الـدنیویه المادیّه، و مع ذلک کیف یعقل إهمال هـذا العنصـر الرئیسـی فی حیاته المعنویه و الدینیه؟! و ما أجمل ما قاله أئمّه أهل البیت فی فلسـفه وجود هذا الخلف و مدی تأثیره فی تکامل الأُمّه.

قـال الإمـام علی علیه السـلام : «اللّهمّ بلی لاـ تخلو الأـرض من قـائم للّه بحجّه، إمّا ظاهراً مشـهوراً، و إمّا خائفاً مغموراً، لئلاّ تبطل حجج اللّه و بیّناته». (۱)

۱- ۱) . نهج البلاغه: قسم الحکم، الرقم ۱۴۷.

و قـال الإمام الصادق عليه السـلام : «إنّ الأرض لا تخلو إلّا و فيها إمام، كيما إن زاد المؤمنون شـيئاً ردَّهم، و إذا نقصوا شـيئاً أتمّه لهم». (۱)

هـذه المأثورات من أئمّه أهل البيت عليهم السـلام تعرب عن أنّ الغرض الداعی إلی بعثه النبیّ، داع إلی وجود إمام یخلف النبی فی عامّه سماته، سوی ما دلّ القرآن علی انحصاره به ککونه نبیّاً رسولاً و صاحب شریعه.

ب) الأُمّه الإسلامیه و مثلث الخطر الدّاهم

إنّ الدوله الإسلامیه الّتی أسّسها النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله کانت محاصره حال وفاه النبیّ من جهتی الشمال و الشرق بأکبر إمبراطوریتین عرفهمـا تاریـخ تلـک الفتره، و کانتـا علی جانب کبیر من القوّه و البأس، و هما: الروم و إیران، و یکفی فی خطوره إمبراطوریه إیران إنّه کتب ملکهـا إلی عامله بالیمن -بعـد ما وصـلت إلیه رساله النبیّ تـدعوه إلی الإسـلام، و مزَّقها -: «ابعث إلی هـذا الرجل بالحجاز، رجلین من عنـدک، جلدین، فلیأتیانی به» (۲). و کفی فی خطوره موقف الإمبراطوریه الرومانیه، إنّه وقعت اشـتباکات عدیده بینها و بین المسلمین فی السنّه الثامنه للهجره، منها سریّه موته الّتی قتل فیها قاده الجیش الإسلامی، و هم: جعفر بن أبی طـالب، و زیـد ابن حـارثه، و عبـد اللّه بن رواحه، و رجع الجیش الإسـلامی من تلک الواقعه منهزما، و لأجل ذلک توجّه الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله بنفسه علی رأس الجیش الإسلامی إلی تبوک فی السنّه

۱- ۱) . الکافی: ۱ / ۱۷۸، الحدیث ۲.

۲- ۲) . الکامل فی التاریخ: ۱۴۵/۲.

التاسعه لمقابله الجیوش البیزنطیه و لکنّه لم یلق أحداً، فأقام فی تبوک أیّاماً ثمّ رجع إلی المدینه، و لم یکتف بهذا بل جهّز جیشاً فی أُخریات أیّامه بقیاده أسامه بن زید لمواجهه جیوش الروم، هذا من الخارج.

و أمّا من الداخل، فقد کان الإسلام و المسلمون یعانون من وطأه مؤامرات المنافقین الّذین کانوا یشکّلون جبهه عدوانیه داخلیه، أشبه بما یسمّی بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، و کانوا یتحیّنون الفرص لإضعاف الدوله الإسلامیه بإثاره الفتن الداخلیه، و لقد انبری القرآن الکریم لفضح المنافقین و التشهیر بخططهم ضد الدین و النبیّ فی العدید من السور القرآنیه و قد نزلت فی حقّهم سوره خاصّه.

إنّ اهتمام القرآن بالتعرّض للمنافقین المعاصرین للنبیّ صلی الله علیه و آله ، المتواجدین بین الصحابه أدلّ دلیل علی أنّهم کانوا قوه کبیره و یشکّلون جماعه وافره و یلعبون دوراً خبیثاً فی إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحیث لو لا قیاده النبیّ الحکیمه لقضوا علی کیان الدین، و یکفی فی ذلک قوله سبحانه:

«لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَهَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَکَ الْأُمُورَ حَتّی جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللّهِ وَ هُمْ کارِهُونَ » (۱).

و قد کان محتملاً ـ و مترقّباً أن یتّحد هذا المثلث الخطیر لاکتساح الإسلام و اجتثاث جذوره بعد وفاه النبیّ، فمع هذا الخطر المحیق الداهم، ما

۱- ۱) . التوبه: ۴۸.

هی وظیفه القائد الحکیم الّذی أرسی قواعد دینه علی تضحیات عظیمه؟ فهل المصلحه کانت تقتضی تنصیب قائد حکیم عارف بأحکام القیاده و وظائفها حتی یجتمع المسلمون تحت رایته و یکونوا صفّاً واحداً فی مقابل ذاک الخطر، أو أنّ المصلحه العامّه تقتضی تفویض الأمر إلی الأُمّه حتی یختاروا لأنفسهم أمیراً، مع ما یحکیه التاریخ لنا من سیطره الروح الحزبیّه علی المسلمین آنذاک؟ و یکفی شاهداً علی ذلک ما وقع من المشاجرات بین المهاجرین و الأنصار یوم السقیفه. (۱)

إنّ القائد الحکیم هو من یعتنی بالأوضاع الاجتماعیه لأُمّته، و یلاحظ الظروف المحیطه بها، و یرسم علی ضوئها ما یراه صالحاً لمستقبلها، و قد عرفت أنّ مقتضی هذه الظروف هو تعیین القائد و المدبّر، لا دفع الأمر إلی الأُمّه. و إلی ما ذکرنا ینظر قول الشیخ الرئیس ابن سینا فی حقّ الإمام:

«و الاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلک لا یؤدّی إلی التشعّب و التشاغب و الاختلاف». (۲)

ج) نصب الإمام لطف إلهی

هذا حاصل ما سلکناه فی بیان وجوب تنصیب الخلیفه و الإمام للأُمّه الإسلامیه من جانب النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله علی ضوء العقل الفطری و دراسه التاریخ الإسلامی و شئون الرساله النبویّه و مسئولیاتها الخطیره، و هذا

۱- ۱) . راجع: السیره النبویه: ۲ / ۶۵۹ - ۶۶۰.

۲- ۲) . الشفاء الإلهیات، المقاله العاشره، الفصل الخامس: ۵۶۴.

المسلک یقرب ممّا سلکه مشایخنا الإمامیّه فی هذا المجال من الاستناد بقاعده اللطف، و فی ذلک یقول السیّد المرتضی:

و الّذی یدلّ علی ما ادّعیناه إنّ کلّ عاقل عرف العاده و خالط الناس، یعلم ضروره أنّ وجود الرئیس المصیب النافذ الأمر، السدید التدبیر ترتفع عنده التظالم و التقاسم و التباغی أو معظمه ، أو یکون الناس إلی ارتفاعه أقرب، و إن فقد من هذه صفته یقع عنده کلّ ما أشرنا إلیه من الفساد أو یکون الناس إلی وقوعه أقرب، فالرئاسه علی ما بیّنّاه لطف فی فعل الواجب و الامتناع من القبیح، فیجب أن لا یخلّی اللّه تعالی المکلّفین منها، و دلیل وجوب الالطاف یتناولها. (۱)

هذا الاستدلال کما تری مؤلّف من مقدمتین:

الأولی: إنّ نصب الإمام لطف من اللّه علی العباد.

الثانیه: إنّ اللطف واجب علی اللّه لما تقتضیه حکمته تعالی.

أمّا المقدمه الأولی، فلأنّ اللطف هو ما یقرّب المکلّفین إلی الطاعه و یبعّدهم عن المعصیه و لو بالإعداد، و بالضروره أنّ نصب الإمام کذلک لما به من بیان المعارف و الأحکام الإلهیّه و حفظ الشریعه من الزیاده و النقصان و تنفیذ الأحکام و رفع الظلم و الفساد و نحوها.

و أمّا المقدّمه الثانیه، فلأنّ ترک هذا اللطف من اللّه سبحانه إخلال بغرضه

۱- ۱) . الذخیره فی علم الکلام: ۴۱۰.

و مطلوبه و هو طاعه العباد له و ترک معصیته فیجب علی اللّه نصبه لئلاـ یخلّ بغرضه، و لا ینافی اللطف فی نصبه سلب العباد سلطانه أو غیبته، لأنّ اللّه سبحانه قد لطف بهم بنصب المُعَدّ لهم، و هم فوَّتوا أثر اللطف علی أنفسهم. و إلی هذا أشار المحقّق الطوسی بقوله:

الإمام لطف فیجب نصبه علی اللّه تعالی تحصیلاً للغرض... و وجوده لطف و تصرّفه لطف آخر و عدمه منّا. (۱)

و أوضحه العلّامه الحلّی، بقوله:

لطف الإمامه یتمّ بأمور: منها ما یجب علی اللّه تعالی و هو خلق الإمام و تمکینه بالتصرّف و العلم و النص علیه باسمه و نسبه، و هذا قد فعله اللّه تعالی، و منها ما یجب علی الإمام و هو تحمّله للإمامه و قبوله لها و هذا قد فعله الإمام، و منها ما یجب علی الرعیه و هو مساعدته و النصره له و قبول أوامره و امتثال قوله، و هذا لم یفعله الرعیه، فکان منع اللطف الکامل منهم لا من اللّه تعالی و لا من الإمام. (۲)

مناظره هشام بن الحکم مع عمرو بن عبید

ناظر هشام بن الحکم -و هو من أبرز أصحاب الإمام الصادق علیه السلام فی علم الکلام -مع عمرو بن عبید -و هو من مشایخ المعتزله -فی مسأله

۱- ۱) . کشف المراد، المقصد الخامس: ۲۸۴.

۲- ۲) . المصدر السابق: ۲۸۵ - ۲۸۶.

الإمامه و صارت النتيجه إفحام هشام لعمرو عند جمع من تلامذته، و إليک ما رواه الکلینی فی ذلک:

علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن الحسن بن إبراهیم، عن یونس بن یعقوب، قال: کان عند أبی عبد اللّه علیه السلام جماعه من أصحابه، منهم:

حمران بن أعین، و محمّد بن النعمان، و هشام بن سالم، و الطیّار، و جماعه فیهم هشام بن الحکم و هو شاب، فقال أبو عبد اللّه علیه السلام :

«یا هشام أ لا تخبرنی کیف صنعت بعمرو بن عبید؟ و کیف سألته؟».

فقال هشام: یا بن رسول اللّه إنّی أُجلُّک و استحییک و لا یعمل لسانی بین یدیک.

فقال أبو عبد اللّه علیه السلام : «إذا أمرتکم بشیء فافعلوا».

قال هشام: بلغنی ما کان فیه عمرو بن عبید و جلوسه فی مسجد البصره، فعظم ذلک علیّ، فخرجت إلیه و دخلت البصره یوم الجمعه، فأتیت مسجد البصره، فإذا أنا بحلقه کبیره فیها عمرو بن عبید و علیه شمله سوداء، متّزر بها من صوف، و شمله مرتدیاً بها و الناس یسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لی، ثمّ قعدت فی آخر القوم علی رکبتَیَّ، ثمّ قلت: أیّها العالم: إنّی رجل غریب تأذن لی فی مسأله؟

فقال لی: نعم.

فقلت له: أ لک عین؟ فقال: یا بُنیّ أیّ شیء هذا من السؤال و شیء تراه کیف تسأل عنه؟

فقلت: هكذا مسألتى. فقال: يا بنىَّ سَل و إن كانت مسألتك حمقاً.

قلت: أجِبْنى فيها. قال لى: سَل.

قلت: أ لك عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان و الأشخاص.

قلت: فلك أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمّ به الرائحه.

قلت: أ لك فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعم.

قلت : فلك أُذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.

قلت: أ لك قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أُميِّز به كلّ ما ورد على هذه الجوارح و الحواس.

قلت: أو ليس فى هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا، قلت: و كيف ذلك و هى صحيحه سليمه؟

قال: يا بنى: إنّ الجوارح إذا شكّت فى شىء شمَّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردَّته إلى القلب فيستيقن اليقين و يبطل الشكّ.

فقلت له: فإنّما أقام اللّه القلب لشكّ الجوارح؟ قال: نعم.

قلت: لا بدّ من القلب و إلّا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم.

فقلت له: يا أبا مروان فاللّه تبارك و تعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح و يتيقّن به ما شكّ فيه، و يترك هذا الخلق

كلّهم فی حيرتهم و شـكّهم و اختلافهم، لا يقيم لهم إماماً يردون إليه شـكّهم و حيرتهم، و يقيم لک إماماً لجوارحک ترد إليه حيرتک و شكّک؟

فسكت و لم يقل لی شيئاً... ثمّ ضمّنی إليه و أقعدنی فی مجلسه، و ما زال عن مجلسه و ما نطق حتی قمت.

فضحک أبو عبد اللّه عليه السلام و قال: يا هشام من علّمک هذا؟

قلت: شیء أخذته منک و ألّفته.

قال عليه السلام : هذا و اللّه مكتوب فی صحف إبراهيم و موسى. (۱)

و لعلّ قوله عليه السلام : هذا و اللّه مكتوب الخ، إشاره إلى أنّ مسأله نصب الخليفه و الإمام الّتی يحكم بها العقل الصريح، كانت من سـنن الأنبياء و المرسـلين، و إنّما ذكر إبراهيم و موسى لما كان لهما من المكانه الخاصّه فی هذا المجال، و لذلک أيضاً ذكر القرآن ما اسـتدعياه من اللّه سبحانه فی أمر الإمامه و الوزاره (۲) و يـدلّ على ذلک أيضاً ما روی عن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله أنّه قال:

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلّما هلک نبی خلفه نبیّ، و إنّه لا نبیّ بعدی، و سيكون بعدی خلفاء يكثرون». (۳)

و ظاهر الحديث أنّ استخلاف الخلفاء فی الأُمّه الإسـلاميه، كاستخلاف الأنبياء فی الأُمم السالفه، و من المعلوم أنّ الاسـتخلاف كان هناک بالتنصيص.

۱- ۱) . الكافی: ج ۱، كتاب الحجّه، باب الاضطرار الى الحجّه، الحديث ۳.

۲- ۲) . لاحظ: البقره: ۱۲۴، و طه: ۳۰.

۳- ۳) . جامع الأُصول لابن أثير الجزری، ۴۴۳ الفصل الثانی.

الفصل الخامس:وجوب العصمه فی الإمام

اشاره

اتّفق أهل السنّه علی أنّ العصمه لیست من شرائط الإمام أخذاً بمبادئهم حیث إنّ الخلفاء بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یکونوا بمعصومین، قال التفتازانی:

و احتجّ أصحابنا علی عدم وجوب العصمه بالإجماع علی إمامه أبی بکر و عمر و عثمان، مع الإجماع علی أنّهم لم تجب عصمتهم...

و حاصل هذا دعوی الإجماع علی عدم اشتراط العصمه فی الإمام. (۱)

و أمّا الشیعه الإمامیه فقد اتّفقت کلمتهم علی هذا الشرط، قال الشیخ المفید: «اتّفقت الإمامیه علی أنّ إمام الدین لا یکون إلّا معصوماً من الخلاف للّه تعالی». (۲)

و قال «أقول: إنّ الأئمّه القائمین مقام الأنبیاء فی تنفیذ الأحکام و إقامه الحدود و حفظ الشرائع و تأدیب الأنام، معصومون کعصمه الأنبیاء». (۳)

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۵ / ۲۴۹.

۲- ۲) . أوائل المقالات: ۴۷، الطبعه الثانیه.

۳- ۳) . نفس المصدر: ۷۴.

ثمّ إنّهم استدلّوا على وجوب العصمه بوجوه، نكتفى ببعضها:

١. الإمام حافظ للشريعه كالنبىّ صلى الله عليه و آله

يجب أن يكون الإمام مصوناً عن الخطأ فى العلم و العمل لكى تحفظ الشريعه به و يكون هادياً للناس إلى مرضاه اللّه سبحانه، و إليه أشار العلاّمه الحلّى بقوله:

ذهبت الإماميه إلى أنّ الأئمّه كالأنبياء فى وجوب عصمتهم عن جميع القبائح و الفواحش من الصغر إلى الموت عمداً و سهواً، لأنّهم حفظه الشرع و القوّامون به، حالهم فى ذلك كحال النبىّ صلى الله عليه و آله ». (۱)

و ناقش فيه التفتازانى بقوله: «إنّ نصب الإمام إلى العباد الّذين لا طريق لهم إلى معرفه عصمته بخلاف النبىّ». (۲)

و الجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بأنّ نصب الإمام مفوَّض إلى العباد، و لنا أن نعكس و نقول: وجوب عصمه الإمام ممّا يحكم به العقل الصريح بالتأمّل فى حقيقه الإمامه و الغرض منها، و حيث إنّ الناس لا طريق لهم إلى معرفه عصمه الإمام كما اعترف به الخصم، فلا يكون نصبه مفوَّضاً إليهم.

۱- ۱) . دلائل الصدق: ۲ / ۷.

۲- ۲) . شرح المقاصد: ۵ / ۲۴۸.

۲. آیه ابتلاء إبراهیم علیه السلام

قال سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلىٰ إِبْرٰاهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمٰاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قٰالَ إِنِّی جٰاعِلُکَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً قٰالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قٰالَ لاٰ یَنٰالُ عَهْدِی الظّٰالِمِینَ» (۱).

الاستدلال بالآیه علی المقصود رهن بیان أمرین:

الأوّل: ما هو المقصود من الإمامه الّتی أنعم اللّه سبحانه بها علی نبیّه الخلیل علیه السلام ؟

الثانی: ما هو المراد من الظالمین؟

أما الأوّل: فقال بعضهم: إنّ المراد من الإمامه، هی النبوّه و الرساله، و یردّه إنّ إبراهیم کان نبیّاً قبل تنصیبه إماماً، و ذلک لأنّه طلب الإمامه لذریّته، فکان له عند ذلک ولد أو أولاد، و لا أقلّ من کون الولد و الذریّه مرجوّا له. مع أنّ القرآن یحکی أنّ إبراهیم علیه السلام تعجّب من بشاره الملائکه إیّاه بالولد: «قٰالَ أَ بَشَّرْتُمُونِی عَلیٰ أَنْ مَسَّنِیَ الْکِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ» (۲) فإبراهیم کان نبیاً و رسولاً و لم یکن له ولدٌ و ذرّیه حتی مسّه الکبر، ثمّ رزق ولداً فی أوان الکبر بنصّ القرآن الکریم، حیث قال: «الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِی وَهَبَ لِی عَلَی الْکِبَرِ إِسْمٰاعِیلَ وَ إِسْحٰاقَ» (۳) فطلب الإمامه لذریّته. و علی ذلک یجب أن تکون الإمامه الموهوبه للخلیل غیر النبوّه، و الظاهر أنّ المراد منها هی القیاده الإلهیه

۱- ۱) . البقره: ۱۲۴.

۲- ۲) . الحجر: ۵۴.

۳- ۳) . إبراهیم: ۳۹.

للمجتمع، مضافاً إلى تحمّل الوحى و إبلاغه، فإنّ هناك مقامات ثلاثه:

۱. مقام النبوّه، و هو منصب تحمّل الوحى.

۲. مقام الرساله، و هو منصب إبلاغه إلى الناس.

۳. مقام الإمامه، و هو منصب القياده و تنفيذ الشريعه فى المجتمع بقوّه و قدره.

و الإمامه الّتى يتبنّاها المسلمون بعد رحله النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله ، تتّحد واقعيتها مع هذه الإمامه.

و أمّا الثانى: أعنى المراد من الظّالمين، فالظلم فى اللغه هو وضع الشىء فى غير موضعه و مجاوزه الحدّ الّذى عيّنه الشّرع، و المعصيه من وضع الشىء (العمل) فى غير موضعه، فالمعصيه من مصاديق الظلم، قال سبحانه:

«وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ» (۱).

ثمّ إنّ الظاهر من صيغه الجمع المحلّى باللام، إنّ الظلم بكلّ ألوانه و صوره مانع عن نيل هذا المنصب الإلهى، و تكون النتيجه ممنوعيّه كلّ فرد من أفراد الظَّلَمه عن الارتقاء إلى منصب الإمامه، سواء أ كان ظالماً فى فتره من عمره ثمّ تاب و صار غير ظالم، أو بقى على ظلمه، فالظالم عند ما يرتكب الظلم يشمله قوله سبحانه: «لاٰ يَنٰالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ» فصلاحيته بعد ارتفاع الظلم يحتاج إلى دليل.

ص: ۳۵۶

۱- ۱) . البقره: ۲۲۹.

و علی ذلک فکلّ من ارتکب ظلماً و تجاوز حدّاً فی یوم من أیّام عمره، أو عبد صنماً، و بالجمله ارتکب ما هو حرام، فضلاً عمّا هو کفر، لیس له أهلیّه منصب الإمامه، و لازم ذلک کون الإمام طاهراً من الذنوب من لدن وضع علیه قلم التکلیف، إلی آخر حیاته، و هذا ما یرتئیه الإمامیه فی عصمه الإمام.

و ممّا یؤکّد ما ذکرناه أنّ الناس بالنسبه إلی الظلم علی أقسام أربعه:

۱. من کان طیله عمره ظالماً.

۲. من کان طاهراً و نقیّاً فی جمیع فترات عمره.

۳. من کان ظالماً فی بدایه عمره، و تائباً فی آخره.

۴. عکس الثالث.

و حاشی إبراهیم علیه السلام أن یسأل الإمامه للقسم الأوّل و الرابع من ذریّته، و قد نصَّ سبحانه علی أنّه لا ینال عهده الظالم، و هو لا ینطبق إلّا علی القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقی القسم الثانی و هو المطلوب. (۱)

۳. آیه إطاعه أولی الأمر

قال سبحانه: «أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» (۲)

إنّه تعالی أمر بطاعه أُولی الأمر علی وجه الإطلاق، و لم یقیّده بشیء

۱- ۱) . انظر: المیزان فی تفسیر القرآن: ۱ / ۲۷۴.

۲- ۲) . النساء: ۵۹.

و من البـديهى أنّه سـبحانه لاـ يرضـى لعباده الكفر و العصـيان و لو كان على سبيل الإطاعه عن شـخص آخر، و عليه تكون طاعه أولى الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرّماً.

فمقتضـى الجمع بين هـذين الأـمرين أن يكون أولو الأـمر الّـذين وجبت إطـاعتهم على وجه الإطلاـق معصومين لاـ يصـدر عنهم معصيه مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعه اشتمال المتعلّق على خصوصيّه تصدّه عن الأمر بغير الطاعه.

هـذا، مضافاً إلى أنّ أولى الأمر معطوف على الرسول بلا إعاده فعل «اطيعوا» و هـذا دليل على وحده الملاك فى اطاعه الرسول و اولى الامر فكما أنّ وجوب إطاعه الرسول صـلى الله عليه و آله ، مطلق و متفرع على عصـمته، فكذلك وجوب إطاعه أولى الامر مطلق و متفرع على عصمتهم.

و ممَّن صرَّح بدلاله الآيه على عصمه أُولى الأمر الإمام الرازى فى تفسيره، و لكنّه لم يستثمر نتيجه ما هداه إليه استدلاله المنطقى، حيث اسـتدرك قائلاًـ بأنّـا عـاجزون عن معرفه الإمـام المعصوم و الوصول إليه و اسـتفاده الـدّين و العلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحلّ و العقد. (۱)

يلاحـظ عليه: أنّه إذا دلّت الآـيه على عصـمه أولى الأمر فيجب علينا التعرّف عليهم، و ادّعاء العجز هروب من الحقيقه، فهل العجز يختصّ بزمانه

ص :۳۵۸

۱- ۱) . مفاتيح الغيب: ۱۰ / ۱۴۴.

أو كان يشمل زمان نزول الآيه؟ و الثانى باطل قطعاً، فإنّه لا يعقل أن يأمر الوحى الإلهى بإطاعه المعصوم ثمّ لا يقوم بتعريفه حين النزول، و بالتعرّف عليه فى عصر النزول، يعرف المعصوم فى أزمنه متأخره عنه حلقه بعد أخرى.

هذا مع أنّ تفسير «أولى الأمر» بأهل الحلِّ و العقد تفسير بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر و الضبّاط، أو العلماء و المحدّثون، أو الحكّام و السياسيّون، أو الكلّ؟ و هل اتّفق اجتماعهم على شىء و لم يخالفهم لفيف من المسلمين؟!

و هناك نصوص من الكتاب و السنّه تدلّ على عصمه أهل بيت النبىّ و عترته، كآيه التطهير و حديث الثقلين و غير ذلك، تركنا البحث عنها لرعايه الاختصار (۱). و قد تقدّم فى الفصل الأوّل ما يفيد فى المقام فراجع.

۱- ۱) . راجع: الإلهيات: ۲ / ۶۲۷ - ۶۳۱ و ۶۰۷ - ۶۱۱.

الفصل السادس:النصوص الدينيه و تنصيب علی علیه السلام للإمامه

اشاره

قد تبيّن بما قدّمناه من الأبحاث على ضوء الكتاب و السنّه و من خلال مطالعه تاريخ الإسلام و المحاسبه فى الأُمور الاجتماعيه و السياسيه، و فى ظلّ هدايه العقل الصريح، أنّ خليفه النبيّ صلى الله عليه و آله و إمام المسلمين يجب أن يكون منصوباً من جانب الرّسول بإذن من اللّه سبحانه، و عندئذ يلزمنا الرجوع إلى الكتاب و السنّه لنقف على ذلك القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسيره النبيّ صلى الله عليه و آله يجد على بن أبى طالب وزير رسول اللّه فى أمره و وليّ عهده و صاحب الأمر من بعده، و من وقف على أقوال النبيّ و أفعاله فى حلّه و ترحاله، يجد نصوصه فى ذلك متواتره، كما أنّ هناك آيات من الكتاب العزيز تهدينا إلى ذلك، و نحن نكتفى فى هذا المجال بذكر آيه الولايه من الكتاب و نتبعها بحديثى المنزله و الغدير:

ص: ۳۶۱

آیه الولایه

قال سبحانه: «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاهَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاهَ وَ هُمْ راكِعُونَ» (۱)

و قبل الاستدلال بالآیه نذکر شأن نزولها، روی المفسّرون عن أنس بن مالک و غیره أنّ سائلاً أتی المسجد و هو یقول: من یقرض الملی الوفیّ، و علیّ راکع یشیر بیده للسائل: اخلع الخاتم من یدی، فما خرج أحد من المسجد حتی نزل جبرئیل ب: «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّهُ» (۲)

و إلیک توضیح الاستدلال:

إنّ المستفاد من الآیه أنّ هناک أولیاء ثلاثه و هم: اللّه تعالی، و رسوله، و المؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثه، و أنّ غیر هؤلاء من المؤمنین هم مولّی علیهم و لا یتحقّق ذلک إلّا بتفسیر الولی بالزعیم و المتصرّف فی شئون المولّی علیه، إذ هذه الولایه تحتاج إلی دلیل خاص، و لا یکفی الإیمان فی

۱- ۱) . المائده: ۵۵.

۲- ۲) . رواه الطبری فی تفسیره: ۶ / ۱۸۶؛ و الجصّاص فی أحکام القرآن: /۲ ۴۴۶؛ و السیوطی فی الدر المنثور: ۲ / ۲۹۳؛ و غیرهم. و أنشأ حسّان بن ثابت فی ذلک أبیاته المعروفه، و هی، أبا حسن تفدیک نفسی و مهجتی و کلّ بطی فی الهدی و مسارع أ یذهب مدحی و المحبین ضائعاً و ما المدح فی ذات الإله بضائع فأنت الّذی أعطیت إذ أنت راکع فدتک نفوس القوم یا خیر راکع بخاتمک المیمون یا خیر سید و یا خیر شار ثمّ یا خیر بائع فأنزل فیک اللّه خیر ولایه و بیّنها فی محکمات الشرائع

ثبوتها، بخلاف ولایه المحبّه و النصره، إذ هما من فروع الإیمان، فکلّ مؤمن محبّ لأخیه المؤمن و ناصر له. هذا مضافاً إلی الاختصاص المستفاد من کلمه «إِنَّمٰا» و أحادیث شأن النزول الوارده فی الإمام علی علیه السلام ، فهذه الوجوه الثلاثه تجعل الآیه کالنصّ فی الدلاله علی ما یرتئیه الإمامیه فی مسأله الإمامه.

فإن قلت: إذا کان المراد من قوله: «الَّذِینَ آمَنُوا» هو الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام فلما ذا جیء بلفظ الجماعه؟

قلت: جیء بذلک لیرغب الناس فی مثل فعله فینالوا مثل ثوابه، و لینبّه علی أنّ سجیّه المؤمنین یجب أن تکون علی هذه الغایه من الحرص علی البرّ و الإحسان و تفقد الفقراء حتی إن لزمهم أمر لا یقبل التأخیر و هم فی الصلاه، لم یؤخّروه إلی الفراغ منها. (۱)

و هناک وجه آخر أشار إلیه الشیخ الطبرسی، و هو أن النکته فی إطلاق لفظ الجمع علی أمیر المؤمنین، تفخیمه و تعظیمه، و ذلک أنّ أهل اللّغه یعبّرون بلفظ الجمع عن الواحد علی سبیل التعظیم، و ذلک أشهر فی کلامهم من أن یحتاج إلی الاستدلال علیه. (۲)

ربّما یقال: «إنّ المراد من الولیّ فی الآیه لیس هو المتصرّف، بل المراد الناصر و المحبّ بشهاده ما قبلها و ما بعدها، حیث نهی اللّه المؤمنین أن

۱- ۱) . الکشاف: ۱ / ۶۴۹.

۲- ۲) . مجمع البیان: ۳- ۴ / ۲۱۱.

يتّخذوا اليهود و النصارى أولياء، و ليس المراد منه إلّا النصره و المحبّه، فلو فُسّرت فى الآيه بالمتصرّف يلزم التفكيك». (١)

و الجواب عنه: أنّ السّياق إنّما يكون حجّه لو لم يقم دليل على خلافه، و ذلك لعدم الوثوق حينئذٍ بنزول الآيه فى ذلك السّياق، إذ لم يكن ترتيب الكتاب العزيز فى الجمع موافقاً لترتيبه فى النزول بإجماع الأُمّه، و فى التنزيل كثير من الآيات الوارده على خلاف ما يعطيه السّياق كآيه التطهير المنتظمه فى سياق النساء مع ثبوت النصّ على اختصاصها بالخمسه أهل الكساء. (٢)

حديث «المنزله»

روى أهل السِّيَر و التاريخ أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله خلّف على بن أبى طالب عليه السلام على أهله فى المدينه عند توجّهه إلى تبوك، فأرجف به المنافقون، و قالوا ما خلّفه إلّا استثقالاً له و تخوّفاً منه، فضاق صدره بذلك، فأخذ سلاحه و أتى النبىّ و أبلغه مقالتهم، فقال صلى الله عليه و آله : «كذبوا، و لكنّى خلفتك لما تركت ورائى، فارجع و اخلف فى أهلى و أهلك، أ فلا ترضى يا علىّ أن تكون منّى بمنزله هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبىّ بعدى؟». (٣)

١- ١) . الإشكال للرازى فى مفاتيح الغيب: ١٢ / ٢٨.

٢- ٢) . المراجعات: ١۶٧، الرقم ۴۴.

٣- ٣) . السيره النبويه لابن هشام: ٢ / ۵١٩ - ۵٢٠. و قد نقله من أصحاب الصحاح، البخارى فى غزوه تبوك: ۶ / ٣؛ و مسلم فى فضائل على: ٧ / ١٢٠. و ابن ماجه فى فضائل أصحاب النبىّ: ١ / ۵۵؛ و الإمام أحمد فى غير مورد من مسنده، لاحظ: ١ / ١٧٣، ١٧۵، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ١٨۵، ٢٣٠. و رواه كلّ من تعرّض لغزوه تبوك من المحدّثين و أهل السير و الأخبار، و نقله كلّ من ترجم علياً من أهل المعاجم فى الرجال من المتقدمين و المتأخرين على اختلاف مشاربهم و مذاهبهم. و هو من الأحاديث المسلّمه فى كلّ خلف من هذه الأمه. قال ابن عبد البرّ: «هو من أثبت الآثار و أصحّها». و بالجمله فحديث المنزله ممّا لا ريب فى ثبوته بإجماع المسلمين على اختلافهم فى المذاهب و المشارب. انظر: المراجعات، المراجعه ٢٨.

إضـافه كلمه «منزله» -و هی اسم جنس -إلی هـارون یقتضـی العموم، فالروایه تـدلّ علی أنّ کلّ مقام و منصب کان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعلیّ، إلّا ما اسـتثنی و هو النبوّه، بل الاسـتثناء أیضاً قرینه علی العموم و لولاه لما کان وجه للاستثناء، و کون المورد هو الاسـتخلاف علی الأهـل لا ـ یـدلّ علی الاختصاص، فإنّ المورد لا یکون مخصِّصاً، کما لو رأیت الجنب یمسّ آیه الکرسـی مثلاً فقلت له لا یمسَّنَّ آیات القرآن محدث، یکون دلیلًا علی حرمه مسّ القرآن علی الجنب مطلقاً.

و أمّـا منزله هـارون من موسـی فیکفی فی بیانهـا قوله سـبحانه حکـایه عن موسـی: «وَ اجْعَلْ لِی وَزِیراً مِنْ أَهْلِی * هارُونَ أَخِی * اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِی * وَ أَشْرِکْهُ فِی أَمْرِی» (۱).

و قد أوتی موسی جمیع ذلک کما یقول سبحانه: «قالَ قَدْ أُوتِیتَ سُؤْلَکَ یا مُوسی» (۲).

و قد استخلف موسی أخیه هارون عند ذهابه إلی میقات ربّه مع جماعه من قومه، قال سبحانه:

۱- ۱) . طه: ۲۹ -۳۲.

۲- ۲) . طه: ۳۶.

«وَ قٰالَ مُوسىٰ لِأَخِيهِ هٰارُونَ اخْلُفْنِی فِی قَوْمِی وَ أَصْلِحْ وَ لاٰ تَتَّبِعْ سَبِیلَ الْمُفْسِدِینَ» (۱).

و هذا الاستخلاف و إن کان فی قضیه خاصّه و وقت خاصّ، لکنّ اللفظ مطلق و المورد لا یکون مخصّصاً. و من هنا لو فرض غیبه أُخری لموسی من قومه مع عدم تنصیصه علی استخلاف هارون کان خلیفه له بلا- إشکال. و هارون و إن کان شریکاً لموسی فی النبوّه إلّا أنّ الرئاسه کانت مخصوصه لموسی، فموسی کان ولیّاً علی هارون و علی غیره.

حدیث «الغدیر»

حدیث الغدیر، ممّا تواترت به السنّه النبویّه و تواصلت حلقات أسانیده منذ عهد الصحابه و التابعین إلی یومنا الحاضر، رواه من الصحابه (۱۱۰) صحابیاً و من التابعین (۸۴) تابعیاً، و قد رواه العلماء و المحدّثون فی القرون المتلاحقه، و قد أغنانا المؤلّفون فی الغدیر عن إراءه مصادره و مراجعه، و کفاک فی ذلک کتب لمّه کبیره من أعلام الطائفه، منهم: العلّامه السید هاشم البحرانی (المتوفی۱۱۰۷ ه) مؤلّف «غایه المرام»، و السید میر حامد حسین الهندی (المتوفی ۱۳۰۶ ه) مؤلف «العبقات»، و العلّامه الأمینی (المتوفی ۱۳۹۰ ه) مؤلف «الغدیر»، و السید شرف الدین العاملی (المتوفی ۱۳۸۱ ه) مؤلف «المراجعات».

و مجمل الحدیث هو أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله أذَّن فی الناس بالخروج إلی

۱- ۱) . الأعراف: ۱۴۲.

الحجّ فی السنّه العاشره من الهجره، و أقلّ ما قیل إنّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضی مناسکه و انصرف راجعاً إلی المدینه و وصل إلی غدیر «خمّ»، و ذلک یوم الخمیس، الثامن عشر من ذی الحجّه، نزل جبرئیل الأمین عن اللّه تعالی بقوله:

«یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ».

فأمر رسول اللّه صلی الله علیه و آله أن یردّ من تقدّم، و یحبس من تأخّر حتّی إذا أخذ القوم منازلهم نودی بالصلاه، صلاه الظهر، فصلّی بالناس، ثمّ قام خطیباً وسط القوم علی أقتاب الإبل، و بعد الحمد و الثناء علی اللّه سبحانه و أخذ الإقرار من الحاضرین بالتوحید و النبوّه و المعاد، و الإیصاء بالثقلین، و بیان أنّ الرسول صلی الله علیه و آله أولی بالمؤمنین من أنفسهم، أخذ بید «علیّ» فرفعها حتی رؤی بیاض إبطیهما و عرفه القوم أجمعون، ثمّ قال:

«من کنت مولاه، فعلیّ مولاه -یقولها ثلاث مرّات -».

ثمّ دعا لمن والاه، و علی من عاداه، و قال: «ألا فلیبلغ الشاهد الغائب».

ثمّ لم یتفرّقوا حتی نزل أمین وحی اللّه بقوله: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی» الآیه.

فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «اللّه أکبر علی إکمال الدین و إتمام النعمه، و رضی الربّ برسالتی و الولایه لعلیّ من بعدی».

ثمّ أخذ الناس یهنّئون علیّاً، و ممّن هنَّأه فی مقدم الصحابه الشیخان أبو بکر و عمر کلّ یقول:

ص: ۳۶۷

«بخٍّ بخٍّ لک یا ابن أبی طالب، أصبحت مولای و مولی کلّ مؤمن و مؤمنه».

دلاله الحدیث

إنّ کلمه «المولی» استعملت فی معانی أو مصادیق مختلفه و هی: المالک، و العبد، و المعتق (بالکسر) و المعتق (بالفتح) و الصاحب، و الجار، و الحلیف، و الابن، و العمّ، و ابن العمّ، و النزیل، و الشریک، و ابن الأخت، و الربّ، و الناصر، و المنعم، و المنعم علیه، و المحبّ، و التابع، و الصهر، و الأولی بالشیء و الّذی وقع مورد الاختلاف بین الشیعه و أهل السنّه من هذه المعانی، هی المحبّ و الأولی بالشیء . فأهل السنّه یقولون، المقصود من المولی فی حدیث الغدیر هو المحبّه و الموده، و الشیعه تقول: المقصود منها هو الأولی بالتصرف فی أمور المؤمنین و هو معنی الإمامه. و هم یستشهدون علی ذلک بقرائن حالیه و مقالیه. تجعل الحدیث کالنصّ فی أنّ المراد من المولی هو الأولیٰ بالتصرّف فی شئون المؤمنین علی غرار ما کان للنبیّ صلی الله علیه و آله من الولایه.

و أما القرینه الحالیه، فلأنّ لزوم المحبّه الإیمانیه أمر عامّ شامل لکلّ مؤمن و مؤمنه و هو من الأمور الواضحه لکلّ مسلم و لا حاجه لبیانه أو التأکید علیه فی مثل ذلک الموقف الحرج و فی أثناء المسیر، و رمضاء الهجیر، و الناس قد أنهکتهم وعثاء السفر و حرّ المجیر، حتّی أنّ أحدهم لیضع طرفا من ردائه تحت قدمیه و طرفا فوق رأسه. فیرقی هنالک منبر الأهداج،

ص :۳۶۸

و یعلنهم النبیّ صلی الله علیه و آله بما هو من الواضحات و هذا بخلاف الولایه بمعنی الأولی بالتصرف فی شئون المسلمین لأنّ الأصل عدم ولایه أحد علی غیره بهذا المعنی. هذا مضافاً إلی أنّ الدواعی و الرغبات فیها کثیره فتعیین المتولّی لأمور المسلمین بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مثل ذلک المحتشد العظیم کان مقتضی الحکمه و المصلحه.

و أما القرائن المقالیه فمتعدّده نشیر إلی بعضها:

القرینه الأولی: صدر الحدیث و هو قوله صلی الله علیه و آله : «أ لست أولی بکم من أنفسکم». أو ما یؤدّی مؤدّاه من ألفاظ متقاربه، ثمّ فرَّع علی ذلک قوله: «فمن کنت مولاه فعلیّ مولاه» و قد روی هذا الصدر من حفّاظ أهل السنّه ما یربو علی أربعه و ستّین عالماً. (۱)

القرینه الثانیه: نعی النبیّ نفسه إلی الناس حیث إنّه یعرب عن أنّه سوف یرحل من بین أظهرهم فیحصل بعده فراغ هائل، و أنّه یسدّ بتنصیب علی علیه السلام فی مقام الولایه. و غیر ذلک من القرائن الّتی استقصاها شیخنا المتتبع فی غدیره (۲). الی غیر ذلک من القرائن المحفوفه بها لحدیث الغدیر. (۳)

۱- ۱) . لاحظ قولهم فی کتاب الغدیر، ج ۱، موزَّعین حسب قرونهم.

۲- ۲) . المصدر السابق: ۳۷۰ -۳۸۳.

۳- ۳) . انظر: الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل: ۲ / ۵۹۸ -۵۹۹ و الغدیر للعلامه الأمینی: ۱ / ۶۵۱ -۶۶۶. فقد ذکر الأخیر عشرین قرینه متصله و منفصله علی ذلک.

لما ذا أعرض الصحابه عن مدلول حديث الغدير؟

أقوى مستمسك لمن يريد التخلّص من الاعتناق بنصّ الغدير و نحوه، هو أنّه لو كان الأمر كذلك فلما ذا لم تأخذه الصحابه مقياساً بعد النبيّ؟ و ليس من الصحيح إجماع الصحابه و جمهور الأُمّه على ردّ ما بلغه النبيّ فی ذلک المحتشد العظیم.

و الجواب عنه أنّ من رجع إلی تاریخ الصحابه یری لهذه الأُمور نظائر کثیره فی حیاتهم السیاسیه، و لیکن ترک العمل بحدیث الغدیر و غیره من نصوص الإمامه من هذا القبیل، منها «رزیّه یوم الخمیس» رواها الشیخان و غیرهما (۱) و منها «سریّه أسامه» (۲) و منها «صلح الحدیبیه» و اعتراض لفیف من الصحابه (۳) و لسنا بصدد استقصاء مخالفات القوم لنصوص النبیّ و تعلیماته، فإنّ المخالفه لا تقتصر علی ما ذکر بل تربو علی نیّف و سبعین مورداً، استقصاها بعض الأعلام. (۴)

و علی ضوء ذلک لا یکون ترک العمل بحدیث الغدیر، من أکثریّه الصحابه دلیلاً علی عدم تواتره، أو عدم تمامیّه دلالته.

ص: ۳۷۰

۱- ۱) . أخرجه البخاری فی غیر مورد لاحظ: ج ۱، باب کتابه العلم، الحدیث ۳، و ج ۴ / ۷۰ و ج ۶ / ۱۰ من النسخه المطبوعه سنه ۱۳۱۴ ه ؛ و الإمام أحمد فی مسنده: ۱ / ۳۵۵.

۲- ۲) . طبقات ابن سعد: ۲ / ۱۸۹ - ۱۹۲؛ الملل و النحل للشهرستانی: ۱ / ۲۳.

۳- ۳) . صحیح البخاری: ۲ / ۸۱، کتاب الشروط؛ صحیح مسلم: ۵ / ۱۷۵، باب صلح الحدیبیه؛ و الطبقات الکبری لابن سعد: ۲ / ۱۱۴.

۴- ۴) . لاحظ: کتاب النصّ و الاجتهاد للسید الإمام شرف الدین.

الفصل السابع:السنّه النبويّه و الأئمّه الاثنا عشر:حديث اثنی عشر خليفه

اشاره

إنّ النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله لم یکتف بتنصیب علیّ علیه السلام منصب الإمامه و الخلافه، کما لم یکتف بإرجاع الأُمّه الإسلامیه إلی أهل بیته و عترته الطاهره، و لم یقتصر علی تشبیههم بسفینه نوح، بل قام ببیان عدد الأئمه الّذین یتولّون الخلافه بعده، واحداً بعد واحد، حتّی لا یبقی لمرتاب ریب، فقد روی فی الصّحاح و المسانید بطرق مختلفه عن جابر بن سمره أنّ الخلفاء بعد النبیّ اثنا عشر خلیفه کلّهم من قریش، و إلیک ما ورد فی توصیفهم من الخصوصیات:

۱. لا یزال الدّین عزیزاً منیعاً إلی اثنی عشر خلیفه؛

۲. لا یزال الإسلام عزیزاً إلی اثنی عشر خلیفه؛

۳. لا یزال الدّین قائماً حتی تقوم السّاعه، أو یکون علیکم اثنا عشر خلیفه؛

ص: ۳۷۱

۴. لا یزال الدّین ظاهراً علی من ناوأه حتّیٰ یمضی من أمّتی اثنا عشر خلیفه؛

۵. لا یزال هذا الأمر صالحاً حتّی یکون اثنا عشر أمیراً؛

۶. لا یزال الناس بخیر إلی اثنی عشر خلیفه. (۱)

و قد اختلفت کلمه شرّاح الحدیث فی تعیین هؤلاء الأئمّه، و لا تجد بینها کلمه تشفی العلیل، و تروی الغلیل، إلّا ما نقله الشیخ سلیمان البلخی القندوزی الحنفیّ فی ینابیعه عن بعض المحقّقین، قال:

إنّ الأحادیث الدالّه علی کون الخلفاء بعده اثنی عشر، قد اشتهرت من طرق کثیره، و لا یمکن أن یحمل هذا الحدیث علی الخلفاء بعده من الصحابه، لقلّتهم عن اثنی عشر، و لا یمکن أن یحمل علی الملوک الأُمویّین لزیادتهم علی الاثنی عشر و لظلمهم الفاحش إلّا عمر بن عبد العزیز... و لا یمکن أن یحمل علی الملوک العباسیّین لزیادتهم علی العدد المذکور و لقلّه رعایتهم قوله سبحانه: «قُلْ لاٰ أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبیٰ».

و حدیث الکساء، فلا بدّ من أن یحمل علی الأئمّه الاثنی عشر من أهل بیته و عترته، لأنّهم کانوا أعلم أهل زمانهم، و أجلّهم، و أورعهم، و أتقاهم،

۱- ۱) . راجع: صحیح البخاری: ۹ / ۸۱، باب الاستخلاف ؛ صحیح مسلم: ۶ / ۳، کتاب الإماره، باب الناس تبع لقریش ؛ مسند أحمد: ۵ / ۸۶ -۱۰۸؛ مستدرک الحاکم: ۳ / ۶۱۸.

و أعلاهم نسباً، و أفضلهم حسباً، و أكرمهم عند اللّه، و كانت علومهم عن آبائهم متّصله بجدّهم صلى الله عليه و آله و بالوراثه اللّدنيه، كذا عرّفهم أهل العلم و التحقيق، و أهل الكشف و التوفيق.

و يؤيّد هذا المعنى و يرجّحه حديث الثقلين و الأحاديث المتكثّره المذكوره فى هذا الكتاب و غيرها». (۱)

أقول: الإنسان الحرّ الفارغ عن كلّ رأى مسبق، لو أمعن النظر فى هذه الأحاديث و أمعن فى تاريخ الأئمّه الاثنى عشر من ولد الرسول، يقف على أنّ هذه الأحاديث لا تروم غيرهم، فإنّ بعضها يدلّ على أنّ الإسلام لا ينقرض و لا ينقضى حتّى يمضى فى المسلمين اثنا عشر خليفه، كلّهم من قريش، و بعضها يدلّ على أنّ عزّه الإسلام إنّما تكون إلى اثنى عشر خليفه، و بعضها يدلّ على أنّ الدّين قائم إلى قيام السّاعه و إلى ظهور اثنى عشر خليفه، و غير ذلك من العناوين.

و هذه الخصوصيات لا توجد فى الأُمّه الإسلاميه إلّا فى الأئمّه الاثنى عشر المعروفين عند الفريقين (۲) خصوصاً ما يدلّ على أنّ وجود الأئمّه مستمرّ إلى آخر الدهر و من المعلوم أنّ آخر الأئمّه هو المهدى المنتظر الّذى يعدّ ظهوره من أشراط الساعه.

۱- ۱) . ينابيع المودّه: ۴۴۶، ط استنبول، عام ۱۳۰۲.

۲- ۲) . و هم: على بن أبى طالب، و ابناه الحسن و الحسين سيّدا شباب أهل الجنّه، و على بن الحسين السجاد، و محمّد بن على الباقر، و جعفر بن محمّد الصادق، و موسى بن جعفر الكاظم، و على بن موسى الرضا، و محمّد بن على التقى، و على بن محمّد النقى، و الحسن بن على العسكرى، و حجّه العصر المهدى المنتظر -صلوات اللّه و سلامه عليهم أجمعين -.

حدیث الثقلین

و من نصوص إمامه العتره الطاهره حدیث الثقلین المتواتر عند الفریقین. فالنبی صلی الله علیه و آله قرنهم بمحکم الکتاب و جعلهم قدوه لأولی الألباب فقال:

«إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم لن تضلّوا، کتاب اللّه و عترتی أهل بیتی، و أنّهما لن یفترقا حتی یردا علیَّ الحوض».

فیجب علی الأمّه التمسک بالعتره الطاهره کما یجب علیهم التمسک بالکتاب المجید و کما لا یجوز الرجوع الی کتاب یخالف فی حکمه کتاب اللّه سبحانه لا یجوز الرجوع الی إمام یخالف فی حکمه أئمّه العتره الطاهره. و من تدبّر الحدیث وجده یرمی الی حصر الخلافه فی أئمّه العتره الطاهره.

ثمّ إنّه قد تضافرت النصوص فی تنصیص الإمام السّابق علی الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف علی هذه النصوص، فلیرجع إلی الکتب المؤلّفه فی هذا الموضوع. (۱)

۱- ۱) . لاحظ: الکافی، ج ۱، کتاب الحجّه؛ کفایه الأثر، لعلی بن محمد بن الحسن الخزاز القمی من علماء القرن الرابع؛ إثبات الهداه للشیخ الحرّ العاملی، و هو أجمع کتاب فی هذا الموضوع.

الفصل الثامن:الإمام الثانی عشر فی الکتاب و السنّه

اشاره

إنّ إفاضه القول فی تعریف أئمّه أهل البیت علیهم السلام ببیان علومهم و فضائلهم و نتائج جهودهم فی مجال العلوم الدینیّه، و تربیه الشخصیات المبرزه فی مجال العلم و العمل، و ما لاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم یحتاج إلی موسوعه کبیره، و لأجل ذلک طوینا الکلام عن ذلک، إلّا أن الاعتقاد بالإمام المنتظر لما کان أصلاً رصیناً من أبحاث الإمامه للشیعه، و کان الاعتقاد به - فی الجمله -مشترکاً بین طوائف المسلمین، رجّحنا إلقاء الضوء علی هذا الأصل علی وجه الإجمال فنقول:

کلّ من کان له إلمام بالحدیث، یقف علی تواتر البشاره عن النبیّ و آله و أصحابه، بظهور المهدی فی آخر الزمان لإزاله الجهل و الظلم و نشر العلم و إقامه العدل، و إظهار الدین کلِّه و لو کره المشرکون، و قد تضافر مضمون قول الرسول الأعظم صلی الله علیه و آله :

«لو لم یبق من الدنیا إلّا یوم واحد لطوّل اللّه ذلک الیوم، حتی یخرج رجل من ولدی، فیملؤها عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً». (۱)

و لو وجد هنا خلاف بین طوائف المسلمین فهو الاختلاف فی ولادته، فإنّ الأکثریّه من أهل السنّه یقولون بأنّه سیولد فی آخر الزمان، لکن معتقد الشیعه بفضل الروایات الکثیره هو أنّه ولد فی «سُرَّمن رأی » عام ۲۵۵ بعد الهجره النبویّه، و غاب بأمر اللّه سبحانه سنه وفاه والده عام ۲۶۰ ه، و سوف یظهره اللّه سبحانه لیتحقّق عدله.

و نحن نکتفی فی المقام بذکر فهرس الروایات الّتی رواها السنّه و الشیعه:

۱. البشاره بظهوره ۶۵۷ روایه

۲. إنّه من أهل بیت النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ۳۸۹ روایه

۳. إنّه من أولاد الإمام علی علیه السلام ۲۱۴ روایه

۴. إنّه من أولاد فاطمه الزهراء علیها السلام ۱۹۲ روایه

۱- ۱) . لاحظ: مسند أحمد: ۱ / ۹۹ و ج ۳ / ۱۷ و ۷۰.

۵. إنّه التاسع من أولاد الحسین علیه السلام ۱۴۸ روایه

۶. إنّه من أولاد الإمام زین العابدین علیه السلام ۱۸۵ روایه

۷. إنّه من أولاد الحسن العسکری علیه السلام ۱۴۶ روایه

۸. إنّه یملأ الأرض قسطاً و عدلاً ۱۳۲ روایه

ص: ۳۷۶

۹. إنّ له غيبه طويله ۹۱ روايه

۱۰. إنّه يعمر عمراً طويلاً ۳۱۸ روايه

۱۱. الإمام الثانى عشر من أئمّه أهل البيت عليهم السلام ۱۳۶ روايه

۱۲. الإسلام يعمّ العالم كلّه بعد ظهوره ۲۷ روايه

۱۳. الروايات الوارده حول ولادته (۱) ۲۱۴ روايه.

و لم ير التضعيف لأخبار الإمام المهدى إلّا من ابن خلدون فى مقدّمته، و قد فنّد مقاله الأُستاذ أحمد محمّد صديق برساله أسماها «إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون» (۲).

قال بعض المحقّقين من أهل السنّه –ردّاً لمزعمه ابن خلدون –:

إنّ المشكله ليست مشكله حديث أو حديثين، أو روايه أو روايتين، إنّها مجموعه من الأحاديث و الآثار تبلغ الثمانين تقريباً، اجتمع على تناقلها مئات الرواه و أكثر، من صاحب كتاب

۱– ۱) . و قد ألّف غير واحد من أعلام السنّه كتباً حول الإمام المهدى عليه السلام ، منهم، الحافظ أبو نعيم الأصفهانى له كتاب «صفه المهدى» و الكنجى الشافعى له «البيان فى أخبار صاحب الزمان» و ملّا على المتّقى له «البرهان فى علامات مهدى آخر الزمان» و عباد بن يعقوب الرواجنى له «أخبار المهدى» و السيوطى له «العرف الوردى فى أخبار المهدى»و ابن حجر له «القول المختصر فى علامات المهدى المنتظر» و الشيخ جمال الدين الدمشقى له «عقد الورد فى أخبار الإمام المنتظر» و غيرهم قديماً و حديثاً.

۲– ۲) . و أخيراً نشر شخص يدعى أحمد المصرى رساله أسماها (المهدى و المهدويه) قام –بزعمه –بردّ أحاديث المهدى، و أنكر تلك الأحاديث الهائله البالغه فوق حدّ التواتر، جهلاً منه بالسنّه و الحديث.

صحیح. فلما ذا نردّ کلّ هذه الکمّیه؟ أ کلّها فاسده؟! لو صحّ هذا الحکم لانهار الدین –و العیاذ باللّه –نتیجه تطرق الشک و الظن الفاسد إلی ما عداها من سنّه رسول اللّه صلی الله علیه و آله .

ثمّ إنّی لا أجد خلافاً حول ظهور المهدی، أو حول حاجه العالم إلیه، و إنّما الخلاف حول من هو؟ حسنی، أو حسینی؟ سیکون فی آخر الزمان، أو موجود الآن؟ و لا عبره بالمدّعین الکاذبین فلیس لهم اعتبار.

و إذا نظرنا إلی ظهور المهدی، نظره مجرده، فإنّنا لا نجد حرجاً من قبولها و تصدیقها، أو علی الأقلّ عدم رفضها.

و قد یتأیّد ذلک بالأدلّه الکثیره و الأحادیث المتعدّده، و رواتها مسلمون مؤتمنون، و الکتب الّتی نقلتها إلینا کتب قیّمه، و الترمذی من رجال التخریج و الحکم، بالإضافه إلی أنّ أحادیث المهدی لها ما یصحّ أن یکون سنداً لها فی البخاری و مسلم، کحدیث جابر فی مسلم الّذی فیه:

«فیقول أمیرهم (أی لعیسی) تعال صلِّ بنا». (۱) و حدیث أبی هریره فی البخاری و فیه: «و کیف بکم إذا نزل فیکم المسیح بن مریم و إمامکم منکم». (۲) فلا مانع من أن یکون هذا الأمیر و هذا الإمام هو المهدی.

۱- ۱) . صحیح مسلم: ۱ / ۹۵، باب نزول عیسی.

۲- ۲) . صحیح البخاری: ۴ / ۱۶۸، باب نزول عیسی بن مریم.

يضاف إلى هذا أنّ كثيراً من السّلف رضى اللّه عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحهم و تقريراتهم موافقه لإثبات هذه العقيده عند المسلمين. (۱)

أسئله حول المهدى المنتظر

(عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف)

إنّ القول بأنّ الإمام المهدى لم يزل حيّاً منذ ولادته إلى الآن، و أنّه غائب سوف يظهر بأمر اللّه سبحانه أثار أسئله حول حياته و إمامته أهمّها ما يلى:

۱. كيف يكون إماماً و هو غائب؟

۲. لما ذا غاب؟

۳. كيف يمكن أن يعيش إنسان هذه المدّه الطويله؟

۴. متى يظهر؟ (علائم ظهوره).

و قد قام العلماء المحقّقون من علماء الإماميه بالإجابه عليها فى مؤلّفات مستقلّه لا مجال لنقل معشار ممّا جاء فيها، و نحن نكتفى فى المقام بالبحث عنها على وجه الإجمال، و نحيل من أراد التبسّط إلى المصادر المؤلّفه فى هذا المجال، فنقول:

أ) كيف يكون إماماً و هو غائب؟

إنّ الغايه من تنصيب الإمام هى القيام بوظائف الإمامه و القياده و هو

۱- ۱) . الدكتور عبد الباقى، بين يدى الساعه: ۱۲۳ -۱۲۵.

یتوقّف علی کونه ظاهراً بین أبناء الأمّه، مشاهداً لهم، فکیف یکون إماماً قائداً و هو غائب عنهم؟

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: إنّ عدم علمنا بفائده وجوده فی زمان غیبته لا یدلّ علی انتفائها، و من أعظم الجهل فی تحلیل المسائل العلمیه أو الدینیه هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، و لا شکّ أنّ عقول البشر لا تصل إلی کثیر من الأُمور المهمّه فی عالم التکوین و التشریع، بل لا یفهم مصلحه کثیر من سنن اللّه تعالی و لکن مقتضی تنزُّه فعله سبحانه عن اللّغو و العبث هو التسلیم أمام التشریع إذا وصل إلینا بصوره صحیحه، و قد عرفت تواتر الروایات علی غیبته.

الثانی: إنّ الغیبه لا تلازم عدم التصرّف فی الأمر مطلقاً، و هذا مصاحب موسی کان ولیاً من أولیائه تعالی لجأ إلیه أکبر أنبیاء اللّه فی عصره کما یحکیه القرآن الکریم و یقول: «فَوَجَدٰا عَبْداً مِنْ عِبٰادِنٰا آتَیْنٰاهُ رَحْمَهً مِنْ عِنْدِنٰا وَ عَلَّمْنٰاهُ مِنْ لَدُنّٰا عِلْماً * قٰالَ لَهُ مُوسیٰ هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلیٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّٰا عُلِّمْتَ رُشْداً » (۱).

فأیّ مانع حینئذٍ من أن یکون للإمام الغائب فی کلّ یوم و لیله تصرّف من هذا النمط، و یؤیّد ذلک ما دلَّت علیه الروایات من أنّه یحضر الموسم فی أشهر الحجّ، و یحجّ و یصاحب الناس و یحضر المجالس.

۱- ۱) . الکهف: ۶۵ - ۶۶.

الثالث: المسلَّم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه فی غيبته، و أمّا عدم وصول الخواصّ إليه، فليس بمسلَّم بل الّذی دلَّت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الأُمّه الّذين يستدرُّ بهم الغمام، لهم التشرّف بلقائه و الاستفاده من نور وجوده، و بالتالی تستفيد الأُمّه منه بواسطتهم، و الحكايات من الأولياء فی ذلک متضافره.

الرابع: قيام الإمام بالتصرّف فی الأُمور الظاهريه و شئون الحكومه لا ينحصر بالقيام به شخصاً و حضوراً، بل له توليه غيره على التصرّف فی الأُمور كما فعل الإمام المهدی أرواحنا له الفداء فی غيبته، ففی الغيبه الصغری (۲۶۰- ۳۲۹ ه) كان له وكلاء أربعه، قاموا بحوائج الناس، و كانت الصله بينه و بين الناس مستمرّه بهم و فی الغيبه الكبری نصب الفقهاء و العلماء العدول العالمين بالأحكام للقضاء و إجراء السياسيات و إقامه الحدود و جعلهم حجّه على الناس، كما جاء فی توقيعه الشريف: «و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلی رواه أحاديثنا، فإنّهم حجّتی عليكم و أنا حجّه اللّه عليهم». (۱)

و إلی هذه الاجوبه أشار الإمام المهدی عليه السلام فی آخر توقيع له إلی بعض نوّابه بقوله:

«و أمّا وجه الانتفاع فی غيبتی، فكالانتفاع بالشمس، إذا غيَّبتها عن الأبصار، السحاب».

۱- ۱) . كمال الدين للصدوق: ۴۸۵، الباب ۴۵، الحديث ۴.

ب) لما ذا غاب المهدی علیه السلام ؟

إنّ ظهور الإمام بین النـاس، یترتّب علیه من الفائـده مـا لاـ یترتّب علیه فی زمـان الغیبه، فلمـا ذا غـاب عن الناس، حتّی حرموا من الاستفاده من وجوده، و ما هی المصلحه الّتی أخفته عن أعین الناس؟

الجواب: إنّ هذا السؤال یجاب علیه بالنقض و الحلّ:

أمّا النقض، فبما ذکرناه فی الإجابه عن السؤال الأوّل، فإنّ قصور عقولنا عن إدراک أسباب غیبته، لا یجرّنا إلی إنکار المتضافرات من الروایات، فالاعتراف بقصور أفهامنا أولی من ردّ الروایات المتواتره، بل هو المتعیّن.

و أمّـا الحـلّ، فإنّ أسـباب غیبته واضـحه لمن أمعن فیما ورد حولها من الروایات، فإنّ الإمام المهـدی علیه السـلام هو آخر الأئمه الاثنی عشـر الّذین وعد بهم الرسول، و أناط عزّه الإسـلام بهم، و من المعلوم أنّ الحکومات الإسلامیه لم تقدرهم، بل کانت لهم بالمرصاد، تلقیهم فی السّـجون، و تریق دماءهم الطاهره، بالسّـیف أو السمّ، فلو کان ظاهراً، لأقدموا علی قتله، إطفاءً لنوره، فلأجل ذلـک اقتضت المصـلحه أن یکون مسـتوراً عن أعین الناس، یراهم و یرونه و لکن لا یعرفونه إلی أن تقتضـی مشـیئه اللّه سـبحانه ظهوره، بعـد حصول اسـتعداد خـاص فی العـالم لقبوله، و الاـنضواء تحت لواء طـاعته، حتی یحقّق اللّه تعـالی به ما وعـد به الأُمم جمعاء من توریث الأرض للمستضعفین.

ص :۳۸۲

و قد ورد فی بعض الروایات إشاره إلی هذه النکته، روی زراره قال: سمعت أبا جعفر (الباقر علیه السلام) یقول: إنّ للقائم غیبه قبل أن یقوم، قال: قلت و لم؟ قال: یخاف، قال زراره: یعنی القتل. و فی روایه أُخری: یخاف علی نفسه الذبح. (۱)

ج) الإمام المهدی علیه السلام و طول عمره

إنّ من الأسئله المطروحه حول الإمام المهدی، طول عمره فی فتره غیبته، فإنّه ولد عام ۲۵۵ ه، فیکون عمره إلی الأعصار الحاضره أکثر من ألف و مائه و خمسین عاماً، فهل یمکن فی منطق العلم أن یعیش إنسان هذا العمر الطویل؟

و الجواب: من وجهین، نقضاً و حلّاً.

أمّا النقض، فقد دلّ الذکر الحکیم علی أنّ شیخ الأنبیاء عاش قرابه ألف سنه، قال تعالی: «فَلَبِثَ فِیهِمْ أَلْفَ سَنَهٍ إِلاّ خَمْسِینَ عاماً» (۲)

و قد تضمّنت التوراه أسماء جماعه کثیره من المعمَّرین، و ذکرت أحوالهم فی سفر التکوین. (۳)

و قد قام المسلمون بتألیف کتب حول المعمّرین، ککتاب «المعمّرین»

ص :۳۸۳

۱- ۱) . لاحظ: کمال الدین: ۲۸۱، الباب ۴۴، الحدیث ۸ و۹ و۱۰.

۲- ۲) . العنکبوت: ۱۴.

۳- ۳) . التوراه، سفر التکوین، الإصحاح الخامس، الجمله ۵، و ذکر هناک أعمار آدم، و شیث و نوح و غیرهم.

لأبی حاتم السجستانی، کما ذکر الصدوق أسماء عدّه منهم فی کتاب «کمال الدین» (۱) و العلّامه الکراجکی فی رسالته الخاصّه، باسم «البرهان علی صحّه طول عمر الإمام صاحب الزمان علیه السلام » (۲) و العلّامه المجلسی فی «البحار» (۳) و غیرهم.

و أمّا الحلّ، فإنّ السؤال عن إمکان طول العمر، یعرب عن عدم التعرّف علی سعه قدره اللّه سبحانه: «وَ مٰا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (۴).

فإنّه إذا کانت حیاته و غیبته و سائر شئونه، برعایه اللّه سبحانه، فأیّ مشکله فی أن یمدّ اللّه سبحانه فی عمره ما شاء، و یدفع عنه عوادی المرض و یرزقه عیش الهناء.

و بعباره أُخری، إنّ الحیاه الطویله، إمّا ممکنه فی حدّ ذاتها أو ممتنعه، و الثانی لم یقل به أحد، فتعیّن الأوّل، فلا مانع من أن یقوم سبحانه بمدّ عمر ولیّه لتحقیق غرض من أغراض التشریع.

أضف إلی ذلک ما ثبت فی العلم الجدید من إمکان طول عمر الإنسان إذا کان مراعیاً لقواعد حفظ الصحّه و إنّ موت الإنسان فی فتره متدنّیه، لیس لقصور الاقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحیاه، و لو أمکن تحصین الإنسان منها بالأدویه و المعالجات الخاصه لطال عمره ما شاء اللّه.

۱- ۱) . کمال الدین: ۵۵۵.

۲ - ۲) . البرهان علی صحّه طول عمر الإمام صاحب الزمان، ملحق ب« کنز الفوائد» له أیضاً الجزء الثانی لاحظ فی ذکر المعمّرین: ۱۱۴ -۱۱۵.

۳- ۳) . بحار الأنوار: ۵۱ / ۲۲۵ -۲۹۳.

۴- ۴) . الأنعام: ۹۱.

و هنـاک کلمـات ضافیه من مهره علم الطب فی إمکان إطاله العمر، و تمدیـد حیاه البشـر، نشـرت فی الکتب و المجلات العلمیه المختلفه. (۱)

و إذا قرأت ما تدوّنه أقلام الأطبّاء فی هذا المجال، یتّضح لک معنی قوله سبحانه: «فَلَوْ لا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحِینَ * لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ » (۲)

فـإذا کـان عیش الإنسان فی بطون الحیتان، فی أعماق المحیطات، ممکناً إلی یوم البعث، فکیف لا یعیش إنسان علی الیابسه، فی أجواء طبیعیه، تحت رعایه اللّه و عنایته، إلی ما شاء؟!

د) ما هی علائم ظهور المهدی (عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف)؟

إذا کـان للإمـام الغـائب، ظهور بعـد غیبه طویله، فلاـ بـدّ من أن یکون لظهوره علاـئم و أشـراط، تخبر عن ظهوره، فمـا هی هـذه العلائم؟

الجواب: إنّ ما جاء فی کتب الأحادیث من الحوادث الواقعه قبل ظهور المهدی المنتظر عباره عن عدّه أمور، منها:

۱. النداء فی السّماء، ینادی مناد من السّماء باسم المهدی فیسمع من بالمشرق و المغرب، و المنادی هو جبرائیل روح الأمین. (۳)

۲. الخسوف و الکسوف فی غیر مواقعهما، الکسوف فی النصف من

۱- ۱) . لاحظ: مجله المقتطف، الجزء الثالث من السنه التاسعه و الخمسین.

۲- ۲) . الصافات: ۱۴۳ و ۱۴۴.

۳- ۳) . المهدی: ۱۹۵.

شهر رمضان و الخسوف فی آخره و القاعده العکس. (۱)

۳. الشقاق و النفاق فی المجتمع.

۴. ذیوع الجور و الظلم و الهرج و المرج فی الأُمّه.

۵. ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر و الأبیض، أمّا الموت الأحمر فالسیف، و أمّا الموت الأبیض فالطاعون. (۲)

۶. قتل النفس الزکیه، من أولاد النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله .

۷. خروج الدجّال.

۸. خروج السّفیانی، و هو عثمان بن عنبسه من أولاد یزید بن معاویه.

و غیر ذلک ممّا جاء فی الأحادیث الإسلامیه. (۳)

هذه هی علامات ظهوره، و لکن هناک أُموراً تمهّد لظهوره، و تسهّل تحقیق أهدافه نشیر إلی أبرزها:

۱. الاستعداد العالمی: و المراد منه أن المجتمع الإنسانی -بسبب شیوع الفساد -یصل إلی حدّ، یقنط معه من تحقّق الإصلاح بید البشر، و عن طریق المنظّمات العالمیه الّتی تحمل عناوین مختلفه، و أنّ ضغط الظلم و الجور علی الإنسان یحمله علی أن یذعن و یقرَّ بأنّ الإصلاح لا یتحقّق إلّا

۱- ۱) . نفس المصدر: ۱۹۶، ۳۰۵.

۲- ۲) . نفس المصدر: ۱۹۸.

۳- ۳) . لاحظ: فی الوقوف علی هذه العلائم، بحار الأنوار: ۵۲ / ۱۸۱ - ۳۰۸، الباب ۲۵؛ کتاب المهدی، للسید صدر الدین الصدر؛ و منتخب الأثر للطف اللّه الصافی: ۴۲۴ - ۴۶۲.

بظهور إعجاز إلهی و حضور قوَّه غیبیه، تدمِّر کلّ تلک التکتّلات البشریه الفاسده، الّتی قیّدت بأسلاکها أعناق البشر.

۲. تکامل الصناعات: إنّ الحکومه العالمیه الموحّده لا تتحقّق إلّا بتکامل الصّناعات البشریه، بحیث یسمع العالم کلّه صوته و نداءه، و تعالیمه و قوانینه فی یوم واحد، و زمن واحد.

قال الإمام الصادق علیه السلام : «إنّ المؤمن فی زمان القائم، و هو بالمشرق، یری أخاه الّذی فی المغرب، و کذا الّذی فی المغرب یری أخاه الّذی بالمشرق». (۱)

۳. الجیش الثوری العالمی: إنّ حکومه الإمام المهدی علیه السلام و إن کانت قائمه علی تکامل العقول، و لکنّ الحکومه لا تستغنی عن جیش فدائی ثائر و فعّال، یمهّد الطریق للإمام علیه السلام ، و یواکبه بعد الظهور إلی تحقّق أهدافه و غایاته المتوخّاه.

***

۱- ۱) . منتخب الأثر: ۴۸۳.

الفصل التاسع:الرجعه

اشاره

الرجعه فی اللّغه ترادف العوده، و تطلق اصطلاحاً علی عوده الحیاه إلی مجموعه من الأموات بعد النهضه العالمیه للإمام المهدی علیه السلام و هی ممّا تعتقد به الشیعه الإمامیه بمقتضی الأحادیث المتضافره - بل المتواتره - المرویه عن أئمه أهل البیت علیهم السلام فی ذلک. و فی ذلک یقول الشیخ المفید:

«إنّ اللّه تعالی یحیی قوماً من أمه محمد صلی الله علیه و آله بعد موتهم قبل یوم القیامه، و هذا مذهب تختص به آل محمد صلی الله علیه و آله ». (۱)

و قال السید المرتضی:

اعلم انّ الّذی یذهب الشیعه الإمامیه إلیه أنّ اللّه تعالی یعید عن ظهور إمام الزمان المهدی علیه السلام قوماً ممّن کان قد تقدّم موته من شیعته لیفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشاهده دولته، و یعید أیضاً قوماً من أعدائه لینتقم منهم، فیلتذّوا بما یشاهدون من ظهور الحقّ و علوّ کلمه أهله. (۲)

۱- ۱) . مصنّفات الشیخ المفید: ۷ / ۳۲، المسائل السرویه.

۲- ۲) . رسائل الشریف المرتضی: ۱ / ۱۲۵.

و الرجعه تختصّ بمن محض الإيمـان و محض الكفر و النفـاق من أهـل الملّه، دون من سـلف من الأـمم الخـاليه و دون ما سوى الفريقين من ملّه الإسلام. (۱)

و يقع الكلام فی الرجعه فی مقامين:

۱. إمكانها.

۲. الدليل على وقوعها.

و يكفی فی إمكانها، إمكان بعث الحياه من جديـد يوم القيامه، مضافاً إلى وقوع نظيرها فی الأُمم السالفه، كإحياء جماعه من بنی إسرائيل (البقره، ۵۵ -۶۵) و إحياء قتيل منهم (البقره، ۷۲ -۷۳) و بعث عُزَير بعـد مائه عام من موته (البقره، ۲۵۹) و إحياء الموتی على يد عيسى عليه السلام (آل عمران، ۴۹).

و سيأتی (۲) أنّ تصوّر الرجعه من قبيل التناسخ المحال عقلًا، تصور باطل.

و من الآيات الدالّه على وقوع الرجعه قوله تعالى:

«وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّهٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (۳).

إنّ الآيه تركّز على حشر فوج من كلّ جماعه لا حشر جميعهم، و من

۱- ۱) . المسائل السرويه: ۳۵.

۲- ۲) . ص ۳۷۴.

۳- ۳) . النمل: ۸۳.

المعلوم أنّ الحشر ليوم القيامه يتعلّق بالجميع لا بالبعض، يقول سبحانه: «وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بارِزَةً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً» (۱) فأخبر سبحانه أنّ الحشر حشران: عامّ و خاصّ.

و أمّا كيفيّه وقوع الرجعه و خصوصياتها فلم يتحدّث عنها القرآن، كما هو الحال فى تحدّثه عن البرزخ و الحياه البرزخيه.

و يؤيّد وقوع الرجعه فى هذه الأُمّه وقوعها فى الأُمم السابقه كما عرفت، و قد روى الفريقان أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «تقع فى هذه الأُمّه السنن الواقعه فى الأُمم السابقه». (۲)

و بما أنّ الرجعه من الحوادث المهمّه فى الأُمم السابقه، فيجب أن يقع نظيرها فى هذه الأُمّه. و قد سأل المأمون العباسى الإمام الرضا عليه السلام عن الرجعه فأجابه بقوله:

«إنّها حقّ، قد كانت فى الأُمم السابقه، و نطق بها القرآن و قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : يكون فى هذه الأُمّه كلّ ما كان فى الأُمم السالفه حذو النعل بالنعل و القذه بالقذه». (۳)

هذا محصّل الكلام فى حقيقه الرجعه و دلائلها، و لا يدّعى المعتقدون بها أنّ الاعتقاد بها فى مرتبه الاعتقاد باللّه و توحيده، و النبوّه و المعاد، بل أنّها

۱- ۱) . الكهف: ۴۷.

۲- ۲) . صحيح البخارى: ۹ / ۱۰۲ و ۱۱۲؛ كنز العمال: ۱۱ / ۱۳۳؛ كمال الدين: ۵۷۶.

۳- ۳) . بحار الأنوار: ۵۳ / ۵۹، الحديث ۴۵.

تعدّ من المسلّمات القطعيه، و لا ينكرها إلّا من لم يمعن النظر فى أدلّتها.

أسئله و أجوبتها

۱. إنّ الاعتقاد بالرجعه يعارض قوله تعالى: «وَ حَرَامٌ عَلَى قَرْيَهٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (۱) فإنّ الآيه تنفى رجوعهم بتاتاً.

و الجواب: أنّ الآيه مختصه بالظالمين من الأُمم السّابقه الّذين أهلكوا بعذابات إلهيّه و لا تنافى الرجعه لطائفه من الأمّه الإسلاميه.

۲. إنّ القول بالرجعه ينافى ظاهر قوله تعالى:

«حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّى أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَهٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (۲).

و الجواب: أنّ الآيه تحكى عن قانون كلّى قابل للتخصيص بدليل منفصل، و الدليل على ذلك ما عرفت من إحياء الموتى فى الأُمم السّالفه، و مفاد الآيه أنّ الموت بطبعه ليس بعده رجوع، و هذا لا ينافى الرجوع فى مورد أو موارد لمصالح عُليا.

۳. لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى: «وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّهٍ فَوْجاً» الآيه.

۱- ۱) . الأنبياء: ۹۵.

۲- ۲) . المؤمنون: ۹۹- ۱۰۰.

ناظراً إلى يوم القيامه، و المراد من الفوج من كلّ أمّه هو الملأ الظالمين و رؤسائهم؟

و الجواب: أنّ ظاهر الآيات أنّ هناك يومين: يوم حشر فوج من كلّ أمّه، و يوم ينفخ فى الصور، و جعل الأوّل من متمّمات القيامه، يستلزم وحده اليومين و هو على خلاف الظاهر.

و بما ذكرناه يظهر سقوط كثير ممّا ذكره الآلوسى فى تفسيره عند البحث عن الآيه. (1)

۱- ۱) . لاحظ: روح المعانى: ۲۰ / ۲۶.

الباب الثامن:فی المعاد و فیه عشره فصول:

اشاره

۱. براهین إثبات المعاد؛

۲. براهین تجرد النفس الناطقه؛

۳. المعاد الجسمانی و الروحانی؛

۴. براهین بطلان التناسخ؛

۵. القبر و البرزخ؛

۶. الحساب و الشهود؛

۷. المیزان و الصراط؛

۸. الشفاعه فی القیامه؛

۹. الإحباط و التکفیر؛

۱۰. الإجابه عن أسئله حول المعاد؛

ص :۳۹۵

الفصل الأوّل:براهين إثبات المعاد

اشاره

الاعتقاد بالمعاد عنصر أساسيّ فی كلّ شريعه لها صله بالسّماء بحيث تصبح الشرائع بدونه مسالك بشريه مادّيه لا تمتُّ إلی اللّه بصله، و قد بيّن الذكر الحكيم وجود تلك العقيده فی الشرائع السّماويه من لدن آدم إلی المسيح. (۱) و قد اهتمّ به القرآن الكريم اهتماماً بالغاً يكشف عنه كثره الآيات الوارده فی مجال المعاد، و قد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليه فی القرآن فبلغ زهاء ألف و أربعمائه آيه، و كان السيّد العلّامه الطباطبائی قدس سره يقول بأنّه ورد البحث عن المعاد فی القرآن فی آيات تربو علی الألفين، و لعلّه ضمّ الإشاره إليه إلی التصريح به، و علی كلّ تقدير فهذه الآيات الهائله تعرب عن شدّه اهتمام القرآن به.

لا شكّ أنّ المعاد أمر ممكن فی ذاته و إنّما الكلام فی وجوب وقوعه، و هناك وجوه عقليه تدلّ علی ضروره وجود نشأه الآخره هدانا إليها القرآن الكريم.

ص: ۳۹۷

۱- ۱) . راجع فی ذلك الآيات: آل عمران: ۵۵ -۵۷ ؛ الأعراف: ۲۴، ۳۵، ۳۶؛ إبراهيم: ۴۱؛ الشعراء: ۸۷؛ العنكبوت: ۱۷؛ غافر: ۵، ۳۲، ۴۰، ۴۳؛ نوح: ۱۷، ۱۸.

الأوّل: صيانه الخلقه عن العبث

يستدلّ الـذكر الحكيم على لزوم المعـاد بأنّ الحياه الأُخرويه هى الغايه من خلق الإنسان و أنّه لولاها لصارت حياته منحصـره فى إطار الدنيا، و لأصبح إيجاده و خلقه عبثاً و باطلاً، و اللّه سبحانه منزَّه عن فعل العبث، يقول سبحانه:

«أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ» (١).

و من لطيف البيان فى هذا المجال قوله سبحانه:

«وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ * ما خَلَقْناهُما إِلاّ بِالْحَقِّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ * إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقاتُهُمْ أَجْمَعِينَ » (٢)ترى أنّه يـذكر يوم الفصل بعد نفى كون الخلقه لعباً، و ذلك يعرب عن أنّ النشأه الأُخرويه تصون الخلقه عن اللّغو و اللّعب.

و يقرب من ذلك الآيات الّتى تصـفه تعالى بأنّه الحقّ، ثمّ يرتّب عليه إحياء الموتى و النشأه الآخره، يقول سبحانه: «ذلِكَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتى» (٣) إلى غير ذلك من الآيات. (۴)

ص: ٣٩٨

١- ١) . المؤمنون: ١١۵.

٢- ٢) . الدخان: ٣٨ – ۴٠.

٣- ٣) . الحج: ۶.

۴- ۴) . لاحظ: الحج: ۶٢ –۶۶؛ لقمان: ٣٠ – ٣٣.

الثانی: المعاد مقتضی العدل الإلهی

إنّ العباد فریقان: مطیع و عاص، و التسویه بینهما بصورها (۱) المختلفه خلاف العدل، فهنا یستقلّ العقل بأنّه یجب التفریق بینهما من حیث الثواب و العقاب، و بما أنّ هذا غیر متحقّق فی النشأه الدنیویه، فیجب أن یکون هناک نشأه أخری یتحقّق فیها ذلک التفریق، و إلی هذا البیان یشیر المحقّق البحرانی بقوله:

إنّا نری المطیع و العاصی یدرکهما الموت من غیر أن یصل إلی أحد منهما ما یستحقّه من ثواب أو عقاب، فإن لم یحشروا لیوصل إلیهما ذلک المستحق لزم بطلانه أصلاً. (۲)

و إلی هذا الدلیل العقلی یشیر قوله تعالی: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِینَ فِی الْأَرْضِ *أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجّارِ» (۳).

و قوله تعالی: «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ * ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ » (۴).

و قوله سبحانه:

۱- ۱) . و هی: إثابه الجمیع، و عقوبه الجمیع، و ترکهم سدی من دون أن یحشروا.

۲- ۲) . قواعد المرام: ۱۴۶.

۳- ۳) . ص: ۲۸.

۴- ۴) . القلم: ۳۵ -۳۶.

«إِنَّ السّٰاعَهَ آتِيَهٌ أَكٰادُ أُخْفِيهٰا لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا تَسْعىٰ» (۱)

فقوله: «لِتُجْزىٰ» إشاره إلى أنّ قيام القيامه تحقيق لمسأله الثّواب و العقاب اللّذين هما مقتضى العدل الإلهى.

الثالث: المعاد مجلى لتحقّق مواعيده تعالى

أنّه سبحانه قد وعد المطيعين بالثواب فى آيات متضافره، و لا شكّ أنّ إنجاز الوعد حسن و التخلّف عنه قبيح، فالوفاء بالوعد يقتضى وقوع المعاد، قال المحقّق الطوسى: «و وجوب إيفاء الوعد و الحكمه يقتضى وجوب البعث». (۲)

و إلى هذا البرهان يشير قوله سبحانه:

«رَبَّنٰا إِنَّكَ جٰامِعُ النّٰاسِ لِيَوْمٍ لاٰ رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يُخْلِفُ الْمِيعٰادَ» (۳).

تنبيه

إنّ القرآن الكريم أكّد بوجه بليغ على قدره الخالق و علمه فيما أجاب عن شبهات المخالفين، و الوجه فى ذلك واضح، لأنّ جلّ شبهاتهم ناشئه عن الغفله أو الجهل بالقدره المطلقه و العلم الوسيع للّه تعالى، فإنّ إحياء

ص: ۴۰۰

۱- ۱) . طه: ۱۵.

۲- ۲) . كشف المراد، المقصد السادس، المسأله الرابعه.

۳- ۳) . آل عمران: ۹.

الموتی لیس من المحالات الـذاتیه و إنّمـا ینکر من ینکر أو یسـتبعده لجهله بقـدره اللّه المطلقه و علمه الشامل و إلیک فیما یلی نماذج من الآیات فی هذا المجال:

«وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ» (۱).

«وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ * قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ» (۲).

«وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَأْتِینَا السّاعَهُ قُلْ بَلی وَ رَبِّی لَتَأْتِیَنَّکُمْ عالِمِ الْغَیْبِ لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ وَ لا أَصْغَرُ مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْبَرُ إِلاّ فِی کِتابٍ مُبِینٍ » (۳).

«ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ یُحْیِ الْمَوْتی وَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ » (۴).

«أَ إِذا مِتْنا وَ کُنّا تُراباً ذلِکَ رَجْعٌ بَعِیدٌ * قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنا کِتابٌ حَفِیظٌ»

(۵)

.

۱- ۱) . الروم: ۲۷.

۲- ۲) . یس: ۷۸ -۷۹.

۳- ۳) . سبأ: ۳.

۴- ۴) . الحج: ۶.

۵- ۵) . ق: ۳ -۴.

الفصل الثانی:بقاء النفس الإنسانیه بعد الموت

اشاره

إنّ بعض شبهات منکری المعاد ناش عن توهّم أنّ الإنسان لیس إلّا مجموعه خلایا و عروق و أعصاب و عظام و جلود تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً و لا یبقی من شخصیته شیء ، فکیف یمکن أن یکون الإنسان المُعاد هو نفس الإنسان فی الدنیا؟ و علیه فلا یتحقّق المقصود من المَعاد و هو تحقیق العدل الإلهی بإثابه المطیع و عقوبه العاصی، و لعلّه إلی هذه الشبهه یشیر قولهم:

«أَ إِذٰا ضَلَلْنٰا فِی الْأَرْضِ أَ إِنّٰا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ» (۱).

و قد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ یَتَوَفّٰاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلیٰ رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ» (۲) یعنی أن شخصیتکم الحقیقیه لا تضلّ أبداً فی الأرض، فإنّها محفوظه لا تتغیّر و لا تضلّ، و تلک الشخصیه هی ملاک وحده الإنسان المحشور فی الآخره و الإنسان الدنیوی، فالآیه تعرب عن

۱- ۱) . السجده: ۱۰.

۲- ۲) . السجده: ۱۱.

بقاء الروح بعد الموت و هذا الجواب هو الأساس لدفع أكثر الشبهات حول المعاد الجسمانی.

لقد شغل أمر تجرّد الروح و بقائه بال المفکّرین، و استدلّوا علیه بوجوه عقلیه، کما اهتمّ القرآن الکریم ببیانه فی لفیف من آیاته، و فیما یلی نسلک فی البحث عن تجرّد الروح هذین الطریقین؛ العقلی و النقلی:

أ) البراهین العقلیه

إنّ البحث العقلی فی تجرّد الروح مترامی الأطراف، مختلف البراهین، نکتفی من ذلک ببیان برهانین، و من أراد التبسّط فلیرجع إلی الکتب المعدّه لذلک. (۱)

۱. ثبات الشخصیه الإنسانیه فی دوامه التغیّرات الجسدیّه

لقد أثبت العلم أنّ التغیّر و التحوّل من الآثار اللازمه للموجودات المادیّه، فلا تنفک الخلایا الّتی یتکوّن منها الجسم البشری عن التغیّر و التبدّل، و قد حسب العلماء معدّل هذا التجدّد فظهر لهم أنّه یحدث بصوره شامله فی البدن مرّه کلّ عشر سنین، هذا.

و لکن کلّ واحد منّا یحسّ بأنّ نفسه باقیه ثابته فی دوامه تلک التغیّرات الجسمیّه، و یجد أنّ هناک شیئاً یسند إلیه جمیع حالاته من الطفولیه

۱- ۱) . لاحظ: شرح الاشارات: ۲ / ۳۶۸ - ۳۷۱ ؛ الأسفار: ۸ / ۳۸؛ أُصول الفلسفه، للعلّامه الطباطبائی، المقاله ۳.

و الصباوه و الشّباب، و الكهوله، فهناك وراء بدن الإنسان و تحوّلاته البدنيّه حقيقه باقيه ثابته رغم تغيّر الأحوال و تصرّم الأزمنه.

فلو كانت تلك الحقيقه الّتى يحمل عليها تلك الصفات أمراً مادّيّاً مشمولاً لسنّه التغيّر و التحوّل لم يصحّ حمل تلك الصفات على شىء واحد حتّى يقول: أنا الّذى كتبت هذا الخط يوم كنت صبيّاً أو شابّا، و أنا الّذى فعلت كذا و كذا فى تلك الحاله و ذلك الوقت.

۲. عدم الانقسام آيه التجرّد

الانقسام و التجزّؤ من لوازم المادّه، و لكن كلّ واحد منّا إذا رجع إلى ما يشاهده فى صميم ذاته، و يعبّر عنه ب«أنا» وجده معنى بسيطاً غير قابل للانقسام و التجزّى، فارتفاع أحكام المادّه، دليل على أنّه ليس بمادّى.

إنّ عدم الانقسام لا يختصّ بالنفس بل هو سائد على الصفات النفسانيه من الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه و الإذعان و نحو ذلك، اعطف نظرك إلى حبّك لولدك و بغضك لعدوّك فهل تجد فيهما تركّباً، و هل ينقسمان إلى أجزاء؟ كلّا، و لا.

فظهر أنّ الروح و آثارها، و النفس و النفسانيات كلّها موجودات واقعيه خارجه عن إطار الماده.

ب) القرآن و تجرّد النفس

الآيات القرآنيه الدالّه على بقاء النفس بعد الموت تصريحاً أو تلويحاً كثيره نأتى بنماذج منها:

۱. يقول سبحانه: «اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنامِها فَيُمْسِكُ الَّتِى قَضى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرى إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِى ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (۱) لفظه التوفّى بمعنى القبض و الأخذ لا الإماته، و على ذلك فالآيه تدلّ على أنّ للإنسان وراء البدن شيئاً يأخذه اللّه سبحانه حين الموت و النوم، فيمسكه إن كتب عليه الموت، و يرسله إن لم يكتب عليه ذلك إلى أجل مسمّى.

۲. قال تعالى: «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ». (۲) صراحه الآيه فى الدلاله على حياه الشهداء غير قابله للإنكار، فإنّها تقول:

إنّهم أحياء أوّلاً، و يرزقون ثانياً، و إنّ لهم آثاراً نفسانيه يفرحون و يستبشرون ثالثاً، و تفسير الحياه، بالحياه فى شعور الناس و ضمائرهم و قلوبهم، و فى الأنديه و المحافل تفسير مادّى للآيه مخالف لما ذكر للحياه من الأوصاف الحقيقيه.

۳. قال تعالى: «وَ حاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذابِ * اَلنّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ». (۳) وجه الاستدلال بالآيه على المقصود واضح.

۱- ۱) . الزمر: ۴۲.

۲- ۲) . آل عمران: ۱۶۹- ۱۷۰.

۳- ۳) . المؤمن: ۴۵ -۴۶.

۴. قـال تعالی: «قِیلَ ادْخُلِ الْجَنَّهَ قٰالَ یٰا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ * بِمٰا غَفَرَ لِی رَبِّی وَ جَعَلَنِی مِنَ الْمُکْرَمِینَ» (۱) المخاطب لقوله: «ادْخُلِ الْجَنَّهَ» و القائـل لما ذکر بعـده من التمنّی هو مؤمن آل یس و اسـمه حبیب النجّار کما ورد فی الروایات، و قصّـته معروفه، و الآیه تدل علی أنّه باق بعد الموت یرزق فی الجنّه، و یتمنّی أنّ یعلم قومه بما رزق من الکرامه.

۱- ۱) . یس: ۲۶ -۲۷.

الفصل الثالث:المعاد الجسمانی و الروحانی فی القرآن الکریم

اشاره

إنّ القول بالمعاد الجسمانی و الروحانی معاً یتوقّف علی أمور:

أ. الاعتقاد بتجرّد الروح الإنسانی.

ب. الاعتقاد بأنّ الروح یعود إلی البدن عند الحشر.

ج. إنّ هناک آلاماً و لذائذ جزئیه و کلیه، جسمانیه و روحانیه.

إنّ من أمعن النظر فی الآیات الوارده حول المعاد یقف علی أنّ المعاد الّذی یصرُّ علیه القرآن هو عود البدن الّذی کان الإنسان یعیش به فی الدنیا و تعلّق الروح إلیه مرّه أخری و لا یکتفی بحیاه الروح فی عالم الآخره، کما أنّه لا یخصّ الثواب و العقاب بالجسمانیه منهما بل یثبت أیضاً ثواباً و عقاباً روحانیّین غیر حسّیین، و إلیک فیما یلی نماذج من عناوین الآیات فی هذین المجالین:

۱. ما ورد فی قصّه إبراهیم، و إحیاء عزیر، و بقره بنی إسرائیل، و نحو ذلک. (۱)

۲. ما یصرّح علی أنّ الإنسان خلق من الأرض و إلیها یعاد و منها یخرج. (۲)

۳. ما یدلّ علی أنّ الحشر عباره عن الخروج من الأجداث و القبور. (۳)

۴. ما یدلّ علی شهاده الأعضاء یوم القیامه. (۴)

۵. ما یدلّ علی تبدیل الجلود بعد نضجها و تقطع الأمعاء. (۵)

هـذا کلّه بالنسبه إلی الملاک الأوّل، و أمّا بالنسبه إلی الملاک الثانی، فالآیات الراجعه إلی الآلام و اللّذائذ الحسّیه أکثر من أن تحصی و یکفی نموذجاً لذلک فی سورتی الواقعه و الرحمن. فلنقتصر بالإشاره إلی نماذج من الآیات الناظره إلی الآلام و اللّذائذ العقلیه:

۱. قال سبحانه: «وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها وَ مَساکِنَ طَیِّبَهً فِی جَنّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللّهِ أَکْبَرُ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ» (۶) تری أنّه سبحانه یجعل رضوان اللّه فی

۱- ۱) . البقره: ۶۸-۷۳، ۲۴۳، ۲۵۹ - ۲۶۰.

۲- ۲) . الأعراف: ۲۵؛ طه: ۵۵؛ الروم: ۲۵؛ نوح: ۱۸.

۳- ۳) . الحج: ۷؛ یس: ۵۱؛ القمر: ۷؛ المعارج: ۴۳.

۴- ۴) . النور: ۲۴؛ یس: ۶۵؛ فصلت: ۴۱.

۵- ۵) . النساء: ۵۶؛ محمّد: ۱۵.

۶- ۶) . التوبه: ۷۲.

مقابل سائر اللّذات الجسمانيه و يصفه بكونه أكبر من الأولى و أنّه هو الفوز العظيم، و من المعلوم أنّ هذا النوع من اللّذه لا يرجع إلى الجسم و البدن، بل هى لذّه تدرك بالعقل و الروح فى درجتها القصوى.

۲. يقول سبحانه: «وَعَدَ اللّهُ الْمُنافِقِينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْكُفّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ» (۱)يظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآيه قبل آيه الرضوان، فكأنَّ الآيتين تعربان عن اللَّذات و الآلام العقليه الّتى تدركها الروح بلا حاجه إلى الجسم و البدن.

۳. يقول سبحانه فى وصف أصحاب الجحيم: «كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ» (۲) إنّ عذاب الحسره أشدّ على النفس ممّا يحلّ بها من عذاب البدن، و لأجل ذلك يسمّى يوم القيامه، يوم الحسره، قال سبحانه: «وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَهِ» (۳)

نختم الكلام بما أفاده المحقّق الطوسى فى المقام حيث قال:

«أمّا الأنبياء المتقدّمون على محمّد صلى الله عليه و آله فالظاهر من كلام أُممهم أنّ موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنى، و لا أنزل عليه فى التوراه لكن جاء ذلك فى كتب الأنبياء الّذين جاءوا بعده، كحزقيل و أشعيا عليهما السلام و لذلك أقرّ اليهود به، و أمّا فى الإنجيل فقد ذكر: أنّ الأخيار يصيرون كالملائكه و تكون لهم الحياه الأبديه،

ص: ۴۱۱

۱- ۱) . التوبه: ۶۸.

۲- ۲) . البقره: ۱۶۷.

۳- ۳) . مريم: ۳۹.

و السعاده العظیمه، و الأظهر أنّ المذکور فیه المعاد الروحانی.

و أمّا القرآن فقد جاء فیه کلاهما: أمّا الروحانی ففی مثل قوله عزّ من قائل: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّهِ أَعْیُنٍ» و «لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا الْحُسْنیٰ وَ زِیَادَهٌ» و «وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللّهِ أَکْبَرُ»

و أمّا الجسمانی فقد جاء أکثر من أن یعدّ، و أکثره ممّا لا یقبل التأویل، مثل قوله عزّ من قائل:

«قَالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ * قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّهٍ»

«فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلیٰ رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ » .

«وَ انْظُرْ إِلَی الْعِظَامِ کَیْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَکْسُوهَا لَحماً» .

«أَ یَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلیٰ قَادِرِینَ عَلیٰ أَنْ نُسَوِّیَ بَنَانَهُ» .

«وَ قَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَیْنَا».

ثمّ إنّه ردّ نظریه التأویل فی آیات المعاد الجسمانی قیاساً بالآیات الوارده فی الصفات الدالّه بظاهرها علی التشبیه و قال:

أمّا القیاس علی التشبیه فغیر صحیح، لأنّ التشبیه مخالف للدلیل العقلی الدالّ علی امتناعه، فوجب فیه الرجوع إلی التأویل ، و أمّا المعاد البدنی فلم یقم دلیل، لا عقلی و لا نقلی

ص :۴۱۲

على امتناعه، فوجب إجراء النصوص الوارده فيه على مقتضى ظواهرها. (۱)

شبهه الآكل و المأكول

إنّ هـذه الشـبهه من أقـدم الشـبهات الّتى وردت فى الكتب الكلامـيه حـول المعـاد الجسـمانى و قـد اعتنى بـدفعها المتكلّمون و الفلاسفه الإلهيّون عنايه بالغه، و الإشكال يقرّر بصورتين نأتى بهما مع الإجابه عنهما:

الصوره الأولى:

لو أكل إنسان كافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الكافر، و الكافر يعذّب فيلزم تعذيب المؤمن و هو ظلم عليه.

و الجواب عنه واضح، فإنّ المدرک للآلام و اللذائذ هو الروح، و البدن وسـيله لإدراک ما هو المحسوس منهما، و عليه فصيروره بـدن المؤمن جزءاً من بـدن الكافر لا يلازم تعـذيب المؤمن، لأنّ المعذّب فى الحقيقه هو روح الكافر و نفسه، لا روح المؤمن، و هذا نظير أخذ كُلْيَه الإنسان الحىّ و وصـلها بإنسان آخر، فلو عذّب هذا الأخير أو نعمّ، فالمعذّب و المنعَّم هو هو، و لا صله بينه و بين من وهب كُلْيَته إليه.

الصوره الثانيه:

إذا أكل إنسان إنساناً يصير بدنه المأكول أو جزء منه، جزء البدن الآكل،

۱- ۱) . تلخيص المحصل: ۳۹۳ -۳۹۴.

و تلك الأجزاء إمّا يعاد مع بدن الآكل، و إمّا يعاد مع بدن المأكول، أو لا يعاد أصلًا. (۱) و لازم الجميع عدم عود البدن بتمامه و بعينه، أمّا فى أحدهما كما فى الفرضين الأوّلين، أو فى كليهما كما فى الفرض الأخير، فالمعاد الجسمانى بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

و المشهور عند المتكلّمين فى الإجابه عنه هو أنّ بدن الإنسان مركب من الأجزاء الأصليّه و الفاضله، و الأجزاء الأصليّه باقيه بعد الموت، و عند الإعاده تؤلّف و تضمّ معها أجزاء أخرى زائده، و المعتبر فى المعاد الجسمانى هو إعاده تلك الأجزاء الأصليّه، و الأجزاء الأصليّه فى كلّ بدن تكون فاضله فى غيره (۲) و إليه أشار المحقّق الطوسى بقوله: «و لا يجب إعاده فواضل المكلّف». (۳)

أقول: المعاد الجسمانى لا يتوقّف على كون البدن المحشور نفس البدن الدنيوى حتّى فى المادّه الترابيه بل لو تكوّن بدن الإنسان المعاد من أيّه مادّه ترابيه كانت و تعلّقت به الروح و كان من حيث الصوره متّحداً مع البدن الدنيوى يصدق على المعاد أنّه هو المنشأ فى الدنيا.

يؤيّد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام :

«فإذا قبضه اللّه إليه صيَّر تلك الروح إلى الجنّه فى صوره كصورته فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفهم

۱- ۱) . و أمّا فرض عوده مع كلّ من الآكل و المأكول فهو ساقط رأساً، لأنّه محال عقلاً.

۲- ۲) . قواعد المرام لابن ميثم البحرانى: ۱۴۴.

۳- ۳) . كشف المراد: المقصد ۶، المسأله ۴.

بتلک الصوره الّتی کانت فی الدنیا». (۱)

فتری أنّ الإمام علیه السلام یـذکر کلمه الصوره، و لعلّ فیه تذکیر بأنّه یکفی فی المعاد الجسـمانی کون المُعاد متّحداً مع المبتدأ فی الصوره من غیر حـاجه إلی أن یکون هنـاک وحـده فی المـاده الترابیه بحیث إذا طرأ مـانع من خلق الإنسـان منه، فشل المعاد الجسمانی و لم یتحقّق. و یستظهر ذلک أیضاً من نحو قوله تعالی:

«أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ بِقٰادِرٍ عَلیٰ أَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (۲).

قال التفتازانی:

ربما یمیل کلام الغزالی و کلام کثیر من القائلین بالمعادین إلی أنّ معنی ذلک أن یخلق اللّه تعالی من الأجزاء بعد خراب البدن، و لا یضـرّنا کونه غیر البدن الأوّل بحسب الشـخص لامتناع إعاده المعدوم بعینه، و ما شهد به النصوص من کون أهل الجنّه جرداً مرداً، و کون ضرس الکافر مثل جبل أُحد یعضد ذلک، و کذا قوله تعالی: «کُلَّمٰا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنٰاهُمْ جُلُوداً غَیْرَهٰا» (۳).

و لا یبعد أن یکون قوله تعالی: «أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّمٰاوٰاتِ

۱- ۱) . بحار الأنوار: ۶، باب أحوال البرزخ، الحدیث ۳۲.

۲- ۲) . یس: ۸۱.

۳- ۳) . النساء: ۵۶.

وَ الْأَرْضَ بِقٰادِرٍ عَلىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (۱).

إشاره الى هذا. (۲)

و قال العلّامه الطباطبائی قدس سره :

البـدن اللاحق من الإنسـان إذا اعتبر بالقياس إلى البـدن السابق منه کان مثله لا عينه، لکنّ الإنسان ذا البـدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذی البدن السابق، کان عينه لا مثله، لأنّ الشخصيّه بالنفس و هی واحده بعينها. (۳)

۱- ۱) . يس: ۸۱.

۲- ۲) . شرح المقاصد: ۵ / ۹۰ - ۹۱.

۳- ۳) . الميزان: ۱۷ / ۱۱۴.

الفصل الرابع:براهين بطلان التناسخ

اشاره

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر فى هذه النشأه، بلا توقّف أبداً، فالقائلون بالتّناسخ ينكرون عالم الآخره و يفسّرون الثواب و العقاب باللّذات و الآلام الدنيويه فى هذه النشأه. قال الشهرستانى:

إنّ التناسخ هو أن يتكرّر الأكوار و الأدوار إلى ما لا نهايه له، و يحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الأوّل و الثواب و العقاب فى هذه الدار، لا فى دار أخرى لا عمل فيها. و الأعمال التى نحن فيها إنما هى أجزيه على أعمال سلفت منّا فى الأدوار الماضيه. فالراحه و السرور و الفرح و الدعه الّتى نجدها هى مرتّبه على أعمال البرّ الّتى سلفت منّا فى الأدوار الماضيه. و الغمّ و الحزن و الضنك و الكلفه التى نجدها هى مرتّبه على أعمال الفجور التى سبقت منّا. و كذا كان فى الأوّل و كذا يكون فى الآخره. (۱)

۱- ۱) . الملل و النحل: ۱ / ۵۵.

یرد علی القول بالتناسخ أمور تالیه:

۱. أنّهم یقولون: «إنّ المصائب و الآلام الّتی تبتلی بها طائفه من الناس هی فی الحقیقه جزاء لما صنعوا فی حیاتهم السّابقه من الذنوب عند ما کانت أرواحهم متعلّقه بأبدان أخری، کما أنّ النعم و اللّذائذ الّتی تلتذّ بها جماعه أخری من الناس هی أیضاً جزاء أعمالهم الحسنه فی حیاتهم المتقدمه»، و علی هذا فکلٌّ یستحقّ لما هو حاصل له، فلا ینبغی الاعتراض علی المستکبرین و المترفین، کما لا ینبغی القیام بالانتصاف من المظلومین و المستضعفین، و بذلک تنهدم الأخلاق من أساسها و لا یبقی للفضائل الإنسانیه مجال، و هذه العقیده خیر وسیله للمفسدین و الطغاه لتبریر أعمالهم الشنیعه.

۲. إنّ هذه العقیده معارضه للقول بالمعاد الّذی أُقیم البرهان العقلی علی وجوبه، و من الواضح أنّ الّذی ینافی البرهان الصحیح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

۳. إنّ لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسین فی بدن واحد، و هو باطل. بیان الملازمه إنّه متی حصل فی البدن مزاج صالح لقبول تعلّق النفس المدبّره له، فبالضروره تفاض علیه النفس من الواهب من غیر مهله و تراخ، قضاءً للحکمه الإلهیه الّتی شاءت إبلاغ کلّ ممکن إلی کماله الخاص به، فإذا تعلّقت النفس المستنسخه به أیضاً کما هو مقتضی القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسین فی بدن واحد.

و أمّا بطلان اللازم فلأنّ تشخّص کلّ فرد من الأنواع بنفسه و صورته

النوعيه، ففرض نفسين فی بدن واحد مساوق لفرض ذاتين لذات واحده و شخصين فی شخص واحد، و هذا محال، على أنّ ذلك مخالف لما يجده كلّ إنسان فی صميم وجوده و باطن ضميره.

فإن قلت: إنّ تعلّق النفس المنسوخه إذا كان مقارناً لصلاحيه البدن لإفاضه نفس عليه، يمنع عن إفاضتها عليه، فلا يلزم اجتماع نفسين فی بدن واحد.

قلت: إنّ استعداد المادّه البدنيه لقبول النفس من واهب الصور يجری مجری استعداد الجدار لقبول نور الشّمس مباشره و انعكاساً، فلا يكون أحدهما مانعاً عن الآخر، غير أنّ اجتماع النفسين فی بدن واحد ممتنع عقلاً، و الامتناع ناشٍ من فرض التناسخ كما لا يخفى.

التناسخ و المسخ

ربما يقال: «لو كان التناسخ ممتنعاً فكيف وقع المسخ فی الأُمم السّالفه، كما صرّح به الذكر الحكيم؟» (۱).

و الجواب: أنّ محذور التناسخ المحال، أمران:

أحدهما: اجتماع نفسين فی بدن واحد.

ثانيهما: تراجع النفس الإنسانيه من كمالها إلى الحدّ الّذی يناسب بدنها المتعلّق به.

ص: ۴۱۹

۱- ۱) . لاحظ: الأسفار: ۹ / ۱۰.

و المحـذوران منتفيان فی المقام، فإنّ حقيقه مسخ الأمّه المغضوبه و الملعونه هی تلبّس نفوسـهم الخبيثه لباس الخنزير و القرد، لا تبدّل نفوسهم الانسانيه إلی نفوس القرده و الخنازير، قال التفتازانی:

إنّ المتنازع هو أنّ النفوس بعـد مفارقتها الأبـدان، تتعلّق فی الـدنيا بأبـدان أخر للتـدبير و التصـرّف و الاكتساب لا أن تتبدّل صور الأبدان كما فی المسخ... (۱)

و قال العلّامه الطباطبائی: «الممسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنّه ممسوخ فاقد للإنسانيه». (۲)

التناسخ و الرجعه

قد يقال: ما هو الفرق بين التناسخ الباطل و القول بالرجعه علی ما عليه الإماميه؟».

الجواب: الفرق بينهما واضـح بعـد الوقوف علی ما تقدّم، فإنّ الرجعه لا تسـتلزم انتقال النفس من بدن إلی بدن آخر، و لا اجتماع نفسين فی بـدن واحد، و لا تراجع النفس عن كمالها الحاصل لها، و بذلك تعرف قيمه كلمه أحمد أمين المصـری حيث يقول: «و تحت التشيّع ظهر القول بتناسخ الأرواح». (۳)

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۳ / ۳۲۷.

۲- ۲) . الميزان: ۱ / ۲۰۹.

۳- ۳) . فجر الإسلام: ۲۷۷.

الفصل الخامس:القبر و البرزخ

اشاره

البرزخ هو المنزل الأوّل للإنسان بعـد الموت، و قد صـرّح القرآن على أنّ أمام الإنسان بعد موته برزخ إلى يوم القيامه قال عزّ من قائل:

«وَ مِنْ وَرٰائِهِمْ (۱) بَرْزَخٌ إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (۲)

و لكنّ الآيه لا تـدلّ على وجود حياه فى تلك الفاصـله، نعم هناك آيات يسـتفاد منها وجود حياه واقعيه للإنسان فى تلك النشأه نأتى ببعضها:

۱. قال تعالى:

«قٰالُوا رَبَّنٰا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنٰا بِذُنُوبِنٰا فَهَلْ إِلىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (۳).

و الظاهر أنّ المراد من الإحياءين و الإماتتين ما يلى:

الإماته الأولى هى الإماته عن الحياه الدنيا. و الإحياء الأوّل هو الإحياء فى البرزخ، و تستمرّ هذه الحياه إلى نفخ الصور الأوّل.

ص: ۴۲۱

۱- ۱) . الوراء فى الآيه بمعنى الامام كما فى قوله سبحانه: «وَ كٰانَ وَرٰاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَهٍ غَصْباً» .

۲- ۲) . المؤمنون: ۱۰۰.

۳- ۳) . المؤمن: ۱۱.

و الاماته الثانيه، عند نفخ الصور الأوّل، يقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ» (۱) و الإحياء الثانى، عند نفخ الصور الثانى، يقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ » (۲).

و تعدّد نفخ الصّور يستفاد من الآيتين، فيترتّب على الأوّل هلاك من فى السّماوات و من فى الأرض، إلّا من شاء اللّه، و على الثانى قيام الناس من أجداثهم، و فى أمر النفخ الثانى يقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعاً» (۳).

و يقول سبحانه: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لاَ يَتَسَاءَلُونَ» (۴).

و اختلاف الآثار يدلّ على تعدّد النفخ.

و على ضوء هذا فللإنسان حياه بعد الإماته من الحياه الدنيا، و هى حياه برزخيه متوسطه بين النشأتين.

۲ - قوله سبحانه: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ أَنْصَاراً» (۵) و هذه الآيه تدلّ على أنّهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للفاء فى قوله: «فَأُدْخِلُوا».

ص: ۴۲۲

۱- ۱) . الزمر: ۶۸.

۲- ۲) . يس: ۵۱.

۳- ۳) . الكهف: ۹۹.

۴- ۴) . المؤمنون: ۱۰۱.

۵- ۵) . نوح: ۲۵.

۳- قوله سبحانه: «النّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ » (۱).

و هـذه الآيه تحكى عرض آل فرعون على النار صـباحاً و مساءً، قبل يوم القيامه، بشـهاده قوله بعد العرض: «وَ يَوْمَ تَقُومُ السّاعَهُ» و لأجـل ذلـك، عبّر عن العـذاب الأوّل بالعرض على النّار، و عن العـذاب فى الآخره، بإدخال آل فرعون أشـدّ العـذاب، حاكياً عن كون العذاب فى البرزخ، أخفّ وطأً من عذاب يوم السّاعه.

ثمّ إنّ هناك آيات تـدلّ على حياه الإنسان فى هـذا الحـدّ الفاصل بين الدنيا و البعث، حياه تناسب هذا الظرف، تقدّم ذكرها عند البحث عن تجرّد النفس، و نكتفى هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطاله.

و أمّا من السنّه، فنكتفى بما جاء عن الصادق عليه السلام ، عند ما سُئِلَ عن أرواح المؤمنين، فقال:

فى حجرات فى الجنّه، يأكلون من طعامها، و يشربون من شرابها، و يقولون ربّنا أتمم لنا السّاعه و أنجز ما وعدتنا».

و سئل عن أرواح المشركين، فقال: «فى النّار يعذّبون، يقولون لا تقم لنا السّاعه، و لا تنجز لنا ما وعدتنا». (۲)

ص :۴۲۳

۱- ۱) . المؤمن: ۴۶.

۲- ۲) . البحار: ۶ / ۱۶۹، باب أحوال البرزخ، الحديث ۱۲۲؛ ص ۲۷۰، الحديث ۱۲۶.

السؤال فی القبر و عذابه و نعیمه

إذا کانت الحیاه البرزخیه هی المرحله الأُولی من الحیاه بعد الدنیا، یظهر لنا أنّ ما اتّفق علیه المسلمون من سؤال المیّت فی قبره، و عذابه إن کان طالحاً، و إنعامه إن کان مؤمناً صالحاً، صحیح لا غبار علیه، و أنّ الإنسان الحیّ فی البرزخ مسئول عن أمور، ثمّ معذّب أو منعّم.

قال الصدوق:

اعتقادنا فی المسأله فی القبر أنّها حق لا بدّ منها، و من أجاب الصواب، فاز بروحٍ و ریحان فی قبره، و بجنّه النعیم فی الآخره، و من لم یجب بالصواب، فله نُزُلٌ من حمیم فی قبره، و تصلیه جحیم فی الآخره.

و قال الشیخ المفید:

جاءت الآثار الصحیحه عن النبیّ أنّ الملائکه تنزل علی المقبورین فتسألهم عن أدیانهم، و ألفاظ الأخبار بذلک متقاربه، فمنها أنّ ملکین للّه تعالی، یقال لهما ناکر و نکیر، ینزلان علی المیت فیسألانه عن ربّه و نبیّه و دینه و إمامه، فإن أجاب بالحقّ، سلّموه إلی ملائکه النعیم، و إن ارتج سلّموه إلی ملائکه العذاب. و فی بعض الروایات أنّ اسمی الملکین اللذین ینزلان علی الکافر: ناکر و نکیر، و اسمی الملکین اللذین ینزلان علی المؤمن: مبشّر و بشیر.

إلى أن قال:

و ليس ينزل الملكـان إلّـا على حى، و لا يسألان إلّا من يفهم المسأله و يعرف معناها، و هـذا يـدلّ على أنّ اللّه تعالى يحيى العبد بعد موته للمسأله، و يديم حياته لنعيم إن كان يستحقّه، أو لعذاب إن كان يستحقّه. (۱)

و الظاهر اتفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل:

و عذاب القبر حق، يسأل العبد عن دينه و عن ربّه، و يرى مقعده من النار و الجنّه، و منكر و نكير حق. (۲)

و قـد نسب إلى المعتزله إنكار عذاب القبر، و النسـبه فى غير محلّها، و إنّما المنكر واحد منهم، هو ضـرار بن عمرو، و قد انفصـل عن المعتزله، صرّح بذلك القاضى عبد الجبار المعتزلى. (۳)

هـذا كلّه ممّـا لا ريب فيه، إنّمـا الكلام فيمـا هو المراد هنـا من القبر، و الإمعان فى الآيات الماضـيه الّتى اسـتدللنا بها على الحياه البرزخيه، و الروايات الوارده حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، ليس هو المكان الّـذى يـدفن فيه الإنسان، و لا يتجاوز جثّته فى السَّعه، و إنّما المراد منه هو النشأه الّتى يعيش فيها الإنسان بعد الموت و قبل البعث، و إنّما

ص :۴۲۵

۱- ۱) . تصحيح الاعتقاد: ۴۵- ۴۶.
۲- ۲) . السنّه: ۴۷؛ و لاحظ: الإبانه للأشعرى: ۲۷.
۳- ۳) . شرح الأُصول الخمسه: ۷۳۰.

کنّی بالقبر عنها، لأنّ النزول إلی القبر یلازم أو یکون بدءاً لوقوع الإنسان فیها.

و الظاهر من الروایات تعلّق الروح بأبدان تماثل الأبدان الدنیویه، لکن بلطافه تناسب الحیاه فی تلک النشأه، و لیس التعلّق بها ملازماً لتجویز التناسخ، لأنّ المراد من التناسخ هو رجوع الشیء من الفعلیه إلی القوّه، أعنی عوده الروح إلی الدنیا عن طریق النطفه، فالعلقه، فالمضغه إلی أن تصیر إنساناً کاملاً، و هذا منفی عقلاً و شرعاً، کما تقدّم، و لا یلزم هذا فی تعلّقها ببدن ألطف من البدن المادی، فی النشأه الثانیه.

قال الشیخ البهائی:

قد یتوهّم أنّ القول بتعلّق الأرواح، بعد مفارقه أبدانها العنصریه، بأشباح أُخر -کما دلّت علیه الأحادیث -قول بالتناسخ، و هذا توهّم سخیف، لأنّ التناسخ الّذی أطبق المسلمون علی بطلانه، هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام أخر فی هذا العالم، و أمّا القول بتعلّقها فی عالم آخر، بأبدان مثالیه، مدّه البرزخ، إلی أن تقوم قیامتها الکبری، فتعود إلی أبدانها الأولیّه بإذن مُبدعها، فلیس من التناسخ فی شیء. (۱)

ص :۴۲۶

۱- ۱) . بحار الأنوار : ۶ / ۲۷۷.

الفصل السادس:الحساب و الشهود:

أ. الحساب يوم القيامه

إنّ من أسماء يوم القيامه، «يوم الحساب»، يحكى القرآن الكريم دعاء إبراهيم عليه السلام إلى اللّه تعالى، حيث قال:

«رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوٰالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسٰابُ » (۱).

كما يحكى أنّ موسى عليه السلام فيما أجاب فرعون حينما هدده بالقتل قال: «إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لاٰ يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسٰابِ» (۲).

ثمّ إنّ الغرض من الحساب ليس هو وقوفه سبحانه على ما يستحقّه العباد من الثواب و العقاب، بالوقوف على أعمالهم الصالحه و الطالحه و هذا واضح، بل الغرض منه الاحتجاج على العاصين، و إبراز عدله تعالى على العباد فى مقام الجزاء، و لأجل ذلك يقيم عليهم شهوداً مختلفه، و للشيخ الصدوق كلام مبسوط فى المقام نأتى به إيضاحاً للمقصود، قال:

اعتقادنا فى الحساب أنّه حقّ، منه ما يتولّاه اللّه عزّ و جلّ، و منه

ص: ۴۲۷

۱- ۱) . إبراهيم: ۴۱.

۲- ۲) . المؤمن: ۲۷.

ما یتولاّه حججه، فحساب الأنبیاء و الأئمه علیهم السلام یتولاّه عزّ و جلّ، و یتولّی کلّ نبی حساب أوصیائه و یتولّی الأوصیاء حساب الأُمم، و اللّه تبارک و تعالی هو الشهید علی الأنبیاء و الرسل، و هم الشهداء علی الأوصیاء، و الأئمّه شهداء علی الناس، و ذلک قول اللّه عزّ و جلّ:

«لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَی النّٰاسِ» (۱).

و قوله تعالی: «فَکَیْفَ إِذٰا جِئْنٰا مِنْ کُلِّ أُمَّهٍ بِشَهِیدٍ وَ جِئْنٰا بِکَ عَلیٰ هٰؤُلاٰءِ شَهِیداً» (۲).

و قال اللّه تعالی: «أَ فَمَنْ کٰانَ عَلیٰ بَیِّنَهٍ مِنْ رَبِّهِ وَ یَتْلُوهُ شٰاهِدٌ مِنْهُ » (۳).

و الشاهد أمیر المؤمنین علیه السلام ؛

و قوله تعالی: «إِنَّ إِلَیْنٰا إِیٰابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنٰا حِسٰابَهُمْ » (۴).

و من الخلق من یدخل الجنّه بغیر حساب، و أمّا السؤال فهو واقع علی جمیع الخلق لقول اللّه تعالی:

«فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِینَ أُرْسِلَ إِلَیْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِینَ » (۵).

یعنی عن الدّین، و کلّ محاسب معذّب و لو بطول الوقوف، و لا ینجو

۱- ۱) . الحج: ۷۸.

۲- ۲) . النساء: ۴۱.

۳- ۳) . هود: ۱۷.

۴- ۴) . الغاشیه: ۲۵ - ۲۶.

۵- ۵) . الأعراف: ۶.

من النار و لا يدخل الجنّه أحد بعمله إلّا برحمه اللّه تعالى.

و إنّ اللّه تبارک و تعالى يخاطب عباده من الأوّلين و الآخرين بمجمل حساب عملهم مخاطبه واحده يسمع منها كلّ واحد قضيته دون غيرها، و يظنّ أنّه المخاطب دون غيره، و لا تشغله تعالى مخاطبه عن مخاطبه.

و يخرج اللّه تعالى لكلّ إنسان كتاباً يلقاه منشوراً، ينطق عليه بجميع أعماله، لا يغادر صغيره و لا كبيره إلّا أحصاها، فيجعله اللّه محاسب نفسه و الحاكم عليها بأن يقال له:

«اقْرَأْ كِتَابَکَ كَفَى بِنَفْسِکَ الْيَوْمَ عَلَيْکَ حَسِيباً» (١).

و يختم اللّه تبارک و تعالى على قوم على أفواههم و تشهد أيديهم و أرجلهم و جميع جوارحهم بما كانوا يكتمون.

«وَ قَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللّهُ الَّذِى أَنْطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » (٢). (٣)

ب. الشهود يوم القيامه

يستفاد من آيات الذكر الحكيم أنّ الشهود فى يوم الحساب على أصناف، و هم:

١- ١) . الإسراء: ١۴.

٢- ٢) . فصلت: ٢١.

٣- ٣) . رساله الاعتقادات للشيخ الصدوق، الباب ٢٨، باب الاعتقاد فى الحساب و الموازين.

۱. اللّه سبحانه:

يقول تعالى: «إِنَّ اللّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَهِ إِنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (۱).

و يقول أيضاً: «لِمَ تَكْفُرُونَ بِآياتِ اللّهِ وَ اللّهُ شَهِيدٌ عَلى ما تَعْمَلُونَ» (۲).

۲. نبىّ كلّ أمّه:

يقول سبحانه: «وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّهٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (۳).

و يقول أيضاً: «وَ يَوْمَ يُنادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكائِىَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * وَ نَزَعْنا مِنْ كُلِّ أُمَّهٍ شَهِيداً» (۴).

و الظاهر أنّ هذا الشاهد من كلّ أمّه هو نبيُّهم، و إن لم يصرّح به فى الآيات، و ذلك للزوم كون الشهاده القائمه هناك مشتمله على حقائق لا سبيل للمناقشه فيها، فيجب أن يكون هذا الشاهد عالماً بحقائق الأعمال الّتى يشهد عليها، و لا يكون هذا إلّا بأن يستوى عنده الحاضر و الغائب، و لا يتصوّر هذا المقام إلّا لنبى كلّ أمّه.

۱- ۱) . الحج: ۱۷.

۲- ۲) . آل عمران: ۹۸.

۳- ۳) . النحل: ۸۹.

۴- ۴) . القصص: ۷۴ - ۷۵.

۳. نبیّ الإسلام:

یقول سبحانه: «فَکَیْفَ إِذٰا جِئْنٰا مِنْ کُلِّ أُمَّهٍ بِشَهِیدٍ وَ جِئْنٰا بِکَ عَلیٰ هٰؤُلاٰءِ شَهِیداً» (۱).

۴. بعض الأُمّه الإسلامیه:

یقول سبحانه: «وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنٰاکُمْ أُمَّهً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَى النّٰاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهِیداً» (۲).

و الخطاب فی الآیه و إن کان للأمّه الإسلامیه، لکنّ المراد بعضهم، نظیر قوله تعالی: «وَ جَعَلَکُمْ مُلُوکاً» مخاطباً لبنی إسرائیل، و المراد بعضهم، و الدلیل علی أنّ المراد بعض الأُمّه، هو أنّ أکثر أبنائها لیس لهم معرفه بالأعمال إلّا بصورها إذا کانوا فی محضر المشهود علیهم، و هو لا یفی فی مقام الشهاده، لأنّ المراد منها هو الشهاده علی حقائق الأعمال و المعانی النفسانیه من الکفر و الإیمان، و علی کلّ ما خفی عن الحسّ و مستبطن عن الإنسان ممّا تکسبه القلوب الّذی یدور علیه حساب ربّ العالمین یقول سبحانه: «وَ لٰکِنْ یُؤٰاخِذُکُمْ بِمٰا کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ » (۳).

و لیس ذلک فی وسع الإنسان العادی إذا کان حاضراً عند المشهود علیه، فضلًا عن کونه غائباً، و هذا یدلّنا علی أنّ المراد رجال من الأُمّه لهم

۱- ۱) . النساء: ۴۱.

۲- ۲) . البقره: ۱۴۳.

۳- ۳) . البقره: ۲۲۵.

تلک القابلیّه بعنایهٍ من اللّه تعالی، فیقفون علی حقائق أعمال الناس المشهود علیهم.

أضف إلی ذلک أنّ أقلّ ما یعتبر فی الشهود هو العداله و التقوی، و الصدق و الأمانه، و الأکثریه الساحقه من الأُمّه یفقدون ذلک و هم لا تقبل شهادتهم علی صاع من تمرٍ أو باقه من بقل، فکیف تقبل شهادتهم یوم القیامه؟!

و إلی هذا تشیر روایه الزبیری عن الإمام الصادق علیه السلام ، قال: «أ فَتَری أنّ من لا تجوّز شهادته فی الدنیا علی صاع من تمر، یطلب اللّه شهادته یوم القیامه و یقبلها منه بحضره جمیع الأُمم الماضیه؟! کلّا، لم یعن اللّه مثل هذا من خلقه». (۱)

۵. الأعضاء و الجوارح:

یقول سبحانه: «یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَیْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ» (۲). (۳)

و أمّا کیفیه الشهاده فهی من الأُمور الغیبیه نؤمن بها، و ما إنطاقها علی اللّه بعزیز، و قد وسعت قدرته تعالی کلّ شیء ، کما یشیر إلیه قوله تعالی:

«قالُوا أَنْطَقَنَا اللّهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ » (۴).

ص: ۴۳۲

۱- ۱) . نور الثقلین: ۱ / ۱۱۳، الحدیث ۴۰۹.

۲- ۲) . النور: ۲۴.

۳- ۳) . و فی معناها الآیه /۶۵ یس، و الآیه /۲۰ فصّلت.

۴- ۴) . فصّلت: ۲۱.

الفصل السابع:المیزان و الصراط

اشاره

من الأبحاث الکلامیه الراجعه إلی المعاد هو البحث حول المیزان و الصراط، و لا اختلاف بین المسلمین فی الاعتقاد بهما، و إنّما الاختلاف فی المقصود منهما، و نحن نذکر الأقوال فی هذا المجال أوّلاً، ثمّ نبیّن ما هو الصحیح عندنا فنقول:

أ) المیزان

اختلفوا فی کیفیه المیزان یوم القیامه، فقال شیوخ المعتزله: إنّه یوضع میزان حقیقی له کفّتان یوزن به ما یتبیّن من حال المکلّفین فی ذلک الوقت لأهل الموقف، بأن یوضع کتاب الطاعات فی کفّه الخیر و یوضع کتاب المعاصی فی کفّه الشرّ، و یجعل رجحان أحدهما دلیلاً علی إحدی الحالتین، أو بنحو من ذلک لورود المیزان سمعاً و الأصل فی الکلام الحقیقه مع إمکانها.

و قال عبّاد و جماعه من البصریین و آخرون من البغدادیین المراد بالموازین، العدل دون الحقیقه. (۱)

۱- ۱) . کشف المراد: المقصد السادس، المسأله الرابعه عشره.

أقول: لاـ شكّ أنّ النشأه الآخره، أكمل من هـذه النشأه و أنّه لا طريق لتفهيم الإنسان حقائق ذاك العالم و غيوبه المسـتوره عنّا إلّا باستخدام الألفاظ الّتى يستعملها الإنسان فى الأُمور الحسّيه، و على ذلك فلا وجه لحمل الميزان على الميزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله فى القرآن فى غير هذا الميزان المحسوس، قال سبحانه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ» (۱).

لا معنى لتخصـيص الميزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أنّ الهدف هو قيام الناس بالقسط فى جميع شئونهم العقيديّه و السياسيه و الاجتماعيه و الاقتصاديه.

كما أنّ تفسير الميزان بالعدل، أو بالنبىّ، أو بالقرآن كلّها تفاسير بالمصداق، فليس للميزان إلّا معنى واحد هو ما يوزن به الشىء ، و هو يختلف حسب إختلاف الموزون من كونه جسماً أو حراره أو نوراً أو ضغطاً أو رطوبه أو غير ذلك، قال صدر المتألهين:

ميزان كلّ شـىء يكون من جنسه، فالموازين مختلفه، و الميزان المذكور فى القرآن ينبغى أن يحمل على أشرف الموازين، و هو ميزان يوم الحساب، كما دلّ عليه قوله تعالى: «وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَهِ» و هو ميزان العلوم و ميزان

۱- ۱) . الحديد: ۲۵.

الأعمال القلبيه الناشئه من الأعمال البدنيه. (۱)

و لسيّدنا الأُستاذ العلّامه الطباطبائی قدس سره فی المقام تحقيق لطيف استظهره من الآيات القرآنيه و حاصله:

أنّ ظاهر آيات الميزان (۲) هو أنّ الحسنات توجب ثقل الميزان و السيئات خفَّته فإنّها تثبت الثقل فی جانب الحسنات دائماً و الخفّه فی جانب السيئات دائماً، لا- أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثمّ السيّئات و يؤخذ ما لها من الثقل، ثمّ يقاس الثقلان فأيّهما كان أكثر كان القضاء له، و لازمه صحّه فرض أن يتعادل الثقلان كما فی الموازين الدائره بيننا من ذی الكفّتين و القبّان و غيرهما.

و من هنا يتأيّد فی النظر أنّ هناك أمراً آخر تقاس به الأعمال، و الثقل له، فما كان منها حسنه انطبق عليه و وزن به و هو ثقل الميزان، و ما كان منها سيئه لم ينطبق عليه و لم يوزن به و هو خفه الميزان، كما نشاهده فيما عندنا من الموازين، فإنّ فيها مقياساً و هو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع فی إحدی الكفتين ثمّ يوضع المتاع فی الكفه الأخری، فإن عادل المثقال وزناً بوجه علی ما يدل عليه الميزان أخذ به و إلّا فهو الترك لا محاله و المثقال فی الحقيقه هو الميزان الّذی يوزن به، و أمّا

۱- ۱) . الأسفار: ۹ / ۲۹۹.

۲- ۲) . لاحظ: الأعراف: ۹؛ المؤمنون: ۱۰۳، القارعه: ۱۱.

القبّان، و ذو الكفّتين و نظائرهما فهی مقدّمه لما یبیّنه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلًا و خفه.

ففی الأعمال واحد مقیاس توزن به، فللصلاه مثلًا میزان توزن به و هی الصلاه التامّه الّتی هی حقّ الصلاه، و للزکاه و الإنفاق نظیر ذلک، و للکلام و القول حقّ القول الّذی لا یشتمل علی باطل، و هکذا کما یشیر إلیه قوله تعالی:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» (۱).

فاللّه سبحانه یزن الأعمال یوم القیامه بالحقّ، فما اشتمل علیه العمل من الحقّ فهو وزنه و ثقله.

و علی هذا فالوزن فی الآیه بمعنی الثقل دون المعنی المصدری، و إنّما عبّر بالموازین -بصیغه الجمع -لأنّ لکلّ أحد موازین کثیره من جهه اختلاف الحقّ الّذی یوزن به باختلاف الأعمال، فالحقّ فی الصلاه -و هو حقّ الصلاه -غیر الحقّ فی الزکاه و الصیام و الحج و غیرها و هو ظاهر. (۲)

ب) الصراط

یستظهر من الذکر الحکیم، و یدلّ علیه صریح الروایات، وجود صراط فی النشأه الأخرویه یسلکه کلّ مؤمن و کافر یقول سبحانه: «فَوَ رَبِّکَ

۱- ۱) . آل عمران: ۱۰۲.

۲- ۲) . المیزان: ۸ / ۱۰ - ۱۲.

لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيٰاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ... وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلاّ وٰارِدُهٰا كٰانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا» (۱).

و قد اختلف المفسّرون فى معنى الورود، بين قائل بأنّ المراد منه هو الوصول إليها، و الإشراف عليها لا الدخول، و قائل بأنّ المراد دخولها، و على كلّ تقدير فلا مناص للمسلم من الاعتقاد بوجود صراط فى النشأه الأخرويه و هو طريق المؤمن إلى الجنّه و الكافر إلى النّار.

ثمّ إنّهم اختلفوا فى أنّ الصراط هل هو واحد يمرّ عليه الفريقان، أو أنّ لكلّ من أصحاب الجنّه و النار طريقاً يختصّ به؟ قال العلاّمه الحلّى:

و أمّا الصراط فقد قيل إنّ فى الآخره طريقين: أحدهما إلى الجنه يهدى اللّه تعالى إليها أهل الجنه و الأخرى إلى النّار يهدى اللّه تعالى أهل النّار إليها، كما قال تعالى فى أهل الجنه:

«سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بٰالَهُمْ * وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهٰا لَهُمْ » (۲).

و قال فى أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلىٰ صِرٰاطِ الْجَحِيمِ» (۳).

و قيل إنّ هناك طريقاً واحداً على جهنّم يكلّف الجميع المرور عليه و يكون أدقّ من الشعر و أحدّ من السيف، فأهل الجنّه يمرّون عليه لا يلحقهم خوف و لا غمّ، و الكفّار يمرّون عليه عقوبه لهم و زياده فى خوفهم، فإذا بلغ

۱- ۱) . مريم: ۶۸ - ۷۱.

۲- ۲) . محمّد: ۵.

۳- ۳) . الصافات: ۲۳.

كلّ واحد إلى مستقره من النّار سقط من ذلك الصراط. (۱)

و قال الشيخ المفيد فى تفسير كون الصراط أدقّ من الشعره و أحدّ من السيف:

المراد بـذلك أنّه لا يثبت لكافر قـدم على الصـراط يوم القيامه من شـدّه ما يلحقهم من أهوال يوم القيامه و مخاوفها فهم يمشون عليه كالذى يمشـى على الشـىء الّذى هو أدقّ من الشـعره و أحدّ من السيف، و هذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدّه فى عبوره على الصّراط. (۲)

أقول: لاـ شـكّ أنّ هنـاك صـله بين الصـراط الـدنيوى (القوانين الشـرعيه الّتى فرضـها اللّه سـبحانه على عباده و هـداهم إليها) و الصـراط الأُخروى، و القيام بالوظائف الإلهيه، الّذى هو سلوك الصراط الدنيوى، أمر صعب أشبه بسلوك طريق أدقّ من الشعر و أحـدّ من السـيف، فكم من إنسان ضلّ فى طريق العقيـده، و عبد النفس و الشـيطان و الهوى، مكان عباده اللّه سـبحانه، و كم من إنسان فشل فى مقام الطاعه و العمل بالوظائف الإلهيّه.

فإذا كان هـذا حال الصـراط الدنيوى من حيث الصـعوبه و الدقّه، فهكذا حال الصـراط الأخروى، و لأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقين بإختلاف مرور الناس حسب اختلافهم فى سلوك صراط الدنيا، قال الإمام الصادق عليه السلام :

۱- ۱) . كشف المراد: المقصد السادس، المسأله ۱۴.

۲- ۲) . تصحيح الاعتقاد: ۸۹.

«النـاس يمرّون على الصـراط طبقـات، فمنهم من يمرُّ مثـل البرق، و منهم مثل عـدو الفرس، و منهم من يمرُّ حبواً، و منهم من يمرُّ مشياً، و منهم من يمرُّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شيئاً و تترك شيئاً». (1)

,

۱- ۱) . أمالى الصدوق: ۱۰۷، المجلس ۳۳؛ لاحظ: الدر المنثور: ۴ / ۲۹۱.

الفصل الثامن:الشفاعه فی القیامه

اشاره

المراد من الشفاعه فی مصطلح المتکلّمین هو أن تصل رحمته سبحانه و مغفرته إلی عباده من طریق أولیائه و صفوه عباده، و وزان الشفاعه فی کونها سبباً لإفاضه رحمته تعالی علی العباد وزان الدعاء فی ذلک، یقول سبحانه:

«وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جٰاؤُکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوّٰاباً رَحِیماً » (۱).

و تتّضح هذه الحقیقه إذا وقفنا علی أنّ الدعاء بقول مطلق، و بخاصّه دعاء الصالحین، من المؤثِّرات الواقعه فی سلسله نظام الأسباب و المسبّبات الکونیه، و علی هذا ترجع الشفاعه المصطلحه إلی الشفاعه التکوینیه بمعنی تأثیر دعاء النبیّ صلی الله علیه و آله فی جلب المغفره الإلهیّه إلی العباد.

الشفاعه فی الکتاب و السنّه

قد ورد ذکر الشفاعه فی الکتاب الحکیم فی سور مختلفه لمناسبات شتّی

ص: ۴۴۱

۱- ۱) . النساء: ۶۴.

كما وقعت مورد اهتمام بليغ فى الحديث النبوىّ و أحاديث العتره الطاهره، و الآيات القرآنيه فى هذا المجال على أصناف:

الصنف الأوّل: ما ينفى الشفاعه فى بادئ الأمر، كقوله سبحانه:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَ بَيْعٌ فِيهِ وَ لاَ خُلَّةٌ وَ لاَ شَفَاعَةٌ وَ الْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (۱).

الصنف الثانى: ما ينفى شمول الشفاعه للكفّار، يقول سبحانه –حاكياً عن الكفّار–:

«وَ كُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ * فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ » (۲).

الصنف الثالث: ما ينفى صلاحيه الأصنام للشفاعه، يقول سبحانه:

«وَ مَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ » (۳). (۴)

الصنف الرابع: ما ينفى الشفاعه عن غيره تعالى، يقول سبحانه: «وَ أَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَ لاَ شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ » (۵). (۶)

ص: ۴۴۲

۱– ۱) . البقره: ۲۵۴.

۲– ۲) . المدثر: ۴۶– ۴۸.

۳– ۳) . الأنعام: ۹۵.

۴– ۴) . و لاحظ: يونس: ۱۸؛ الروم: ۱۳؛ يس: ۲۳؛ الزمر: ۴۳.

۵– ۵) . الأنعام: ۵۱.

۶– ۶) . و لاحظ: الأنعام: ۷؛ السجده: ۴؛ الزمر: ۴۴.

الصنف الخامس: ما يثبت الشفاعه لغيره تعالى بإذنه، يقول سبحانه: «يَوْمَئِذٍ لاّ تَنْفَعُ الشَّفَاعَهُ إِلاّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَ رَضِىَ لَهُ قَوْلاً » (۱). (۲)

الصنف السادس: ما يبيّن من تناله شفاعه الشافعين، يقول سبحانه: «وَ لاٰ يَشْفَعُونَ إِلاّٰ لِمَنِ ارْتَضىٰ وَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ » (۳).

و يقول أيضاً: «وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِى السَّمٰاوٰاتِ لاٰ تُغْنِى شَفٰاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلاّٰ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ يَشٰاءُ وَ يَرْضىٰ» (۴).

هذه نظره إجماليّه إلى آيات الشفاعه، و أما السنّه فمن لاحظ الصحاح و المسانيد و الجوامع الحديثيه يقف على مجموعه كبيره من الأحاديث الوارده فى الشفاعه توجب الإذعان بأنّها من الأُصول المسلّمه فى الشريعه الإسلاميه، و إليك نماذج منها:

۱. قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «لكلّ نبىّ دعوه مستجابه، فتعجّل كلّ نبىّ دعوته، و إنّى اختبأت دعوتى شفاعه لأُمتى، و هى نائله من مات منهم لا يشرك باللّه شيئاً». (۵)

و قال صلى الله عليه و آله : «أعطيت خمساً و أعطيت الشفاعه، فادّخرتها لأُمتى، فهى لمن لا يشرك باللّه». (۶)

۱- ۱) . طه: ۱۰۹.

۲- ۲) . و لاحظ: البقره: ۲۵۵؛ يونس: ۳؛ مريم: ۸۷؛ سبأ: ۲۳؛ الزخرف: ۸۶.

۳- ۳) . الأنبياء: ۲۸.

۴- ۴) . النجم: ۲۶.

۵- ۵) . صحيح البخارى: ۸ / ۳۳ و ج ۹ / ۱۷۰؛ صحيح مسلم: ۱ / ۱۳۰.

۶- ۶) . صحيح البخارى: ۱ / ۴۲ و ۱۱۹؛ مسند أحمد: ۱ / ۳۰۱.

و قال صلى الله عليه و آله : «إنّما شفاعتى لأهل الكبائر من أمّتى». (۱)

و قال على عليه السلام : «ثلاثه يشفعون إلى اللّه عزّ و جلّ فيشفّعون: الأنبياء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء». (۲)

و قال الإمام زين العابدين عليه السلام : «اللّهم صلّ على محمّد و آل محمّد، و شرِّف بنيانه، و عظِّم برهانه، و ثقِّل ميزانه، و تقبَّل شفاعته». (۳)

الشفاعه المطلقه و المحدوده

تتصوّر الشفاعه بوجهين:

۱. المطلقه: بأن يستفيد العاصى من الشفاعه يوم القيامه و إن فعل ما فعل، و هذا مرفوض فى منطق العقل و الوحى.

۲. المحدوده: و هى الّتى تكون مشروطه بأُمور فى المشفوع له، و مجمل تلك الشروط أن لا يقطع الإنسان جميع علاقاته العبوديه مع اللّه و وشائجه الروحيه مع الشافعين، و هذا هو الّذى مقبول عند العقل و الوحى.

و بذلك يتضح الجواب عمّا يعترض على الشفاعه من كونها توجب الجرأه و تحيى روح التمرّد فى العصاه و المجرمين، فإنّ ذلك من لوازم الشفاعه المطلقه المرفوضه، لا المحدوده المقبوله.

۱- ۱) . من لا يحضره الفقيه: ۳ / ۳۷۶.

۲- ۲) . الخصال، للصدوق، باب الثلاثه، الحديث ۱۶۹.

۳- ۳) . الصحيفه السجاديه، الدعاء، ۴۲. و من أرد التبسط فليرجع إلى «مفاهيم القرآن»: ۴ / ۲۸۷ - ۳۱۱ لشيخنا الأُستاذ -دام ظلّه -.

و الغرض من تشريع الشفاعه هو الغرض من تشريع التوبه الّتى اتّفقت الأمّه على صحّتها، و هو منع المذنبين عن القنوط من رحمه اللّه و بعثهم نحو الابتهال و التضرّع إلى اللّه رجاء شمول رحمته إليهم، فإنّ المجرم لو اعتقد بأنّ عصيانه لا يغفر قطّ، فلا شكّ أنّه يتمادى فى اقتراف السيئات باعتقاد أنّ ترك العصيان لا ينفعه فى شيء ، و هذا بخلاف ما إذا أيقن بأنّ رجوعه عن المعصيه يغيّر مصيره فى الآخره، فإنّه يبعثه إلى ترك العصيان و الرجوع إلى الطاعه.

و كذلك الحال فى الشفاعه، فإذا اعتقد العاصى بأنّ أولياء اللّه قد يشفعون فى حقّه إذا لم يهتك الستر و لم يبلغ إلى الحدّ الّذى يحرم من الشفاعه، فعند ذلك ربّما يحاول تطبيق حياته على شرائط الشفاعه حتى لا يحرمها.

شرائط شمول الشفاعه

قد تعرّفت على أنّ الشفاعه المشروعه هى الشفاعه المحدوده بشروط، و قد عرفت مجمل تلك الشروط، و ينبغى لنا أن نذكر بعض تلك الشروط تفصيلاً على ما ورد فى الروايات:

۱. منها عدم الإشراك باللّه تعالى:

و قد تقدّم ذلك فيما نقلناه من أحاديث الشفاعه.

۲. الإخلاص فى الشهاده بالتوحيد:

ص: ۴۴۵

قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «شفاعتی لمن شهد أن لا إله إلّا اللّه مخلصاً، یصدِّق قلبه لسانه، و لسانه قلبه». (۱)

۳. عدم کونه ناصبیاً:

قال الإمام الصادق علیه السلام : «إنّ المؤمن لیشفع لحمیمه إلّا أن یکون ناصباً، و لو أنّ ناصباً شفع له کلّ نبیّ مرسل و ملک مقرّب ما شفعوا». (۲)

۴. عدم الاستخفاف بالصلاه:

قال الإمام الکاظم علیه السلام : «إنّه لا ینال شفاعتنا من استخف بالصلاه». (۳)

۵. عدم التکذیب بشفاعه النبیّ صلی الله علیه و آله :

قال الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام : قال أمیر المؤمنین علیه السلام : «من کذّب بشفاعه رسول اللّه لم تنله». (۴)

ما هو أثر الشفاعه؟

إنّ الشفاعه عند الأُمم، مرفوضها و مقبولها یراد منها حطّ الذنوب و رفع العقاب، و هی کذلک عند الإسلام کما یوضحه قوله صلی الله علیه و آله :

«إدّخرت شفاعتی لأهل الکبائر من أمّتی». (۵)

ص: ۴۴۶

۱- ۱) . صحیح البخاری: ۱ / ۳۶؛ مسند أحمد: ۲ / ۳۰۷ و ۵۱۸.

۲- ۲) . ثواب الأعمال للصدوق: ۲۵۱.

۳- ۳) . الکافی: ۳ / ۲۷۹، ج ۶ / ۴۰۱.

۴- ۴) . عیون أخبار الرضا: ۲ / ۶۶.

۵- ۵) . سنن أبی داود: ۲ / ۵۳۷؛ صحیح الترمذی: ۴ / ۴۵.

و لكنّ المعتزله ذهبت إلى أنّ أثرها ينحصر فى رفع الدرجه و زياده الثواب، فهى تختصّ بأهل الطاعه، و ما هذا التأويل فى آيات الشفاعه إلّا لأجل موقف مسبق لهم فى مرتكب الكبيره، حيث حكموا بخلوده فى النار إذا مات بلا توبه، فلمّا رأوا أنّ القول بالشفاعه الّتى أثرها هو إسقاط العقاب، ينافى ذلك المبنى، أوّلوا آيات اللّه فقالوا إنّ أثر الشفاعه إنّما هو زياده الثواب و خالفوا فى ذلك جميع المسلمين. (۱)

هل يجوز طلب الشفاعه؟

ذهب ابن تيميه، و تبعه محمّد بن عبد الوهاب –مخالفَين الأُمّه الإسلاميّه جمعاء –إلى أنّه لا يجوز طلب الشفاعه من الأولياء فى هذه النشأه و لا يجوز للمؤمن أن يقول: «يا رسول اللّه اشفع لى يوم القيامه».

و إنّما يجوز له أن يقول: «اللّهم شفّع نبيّنا محمّداً فينا يوم القيامه».

و استدلا على ذلك بوجوه تاليه:

۱. إنّه من أقسام الشرك، أى الشرك بالعباده، و القائل بهذا الكلام يعبد الولى. (۲)

و الجواب عنه ظاهر، بما قدّمناه فى حقيقه الشّرك فى العباده، و هى أن يكون الخضوع و التذلّل لغيره تعالى باعتقاد أنّه إله أو ربّ، أو أنّه مفوّض إليه

۱– ۱) . انظر: أوائل المقالات: ۵۴؛ شرح العقائد النسفيه: ۱۴۸؛ أنوار التنزيل للبيضاوى: ۱ / ۱۵۲؛ و مفاتيح الغيب للرازى: ۳ / ۵۶، و مجموعه الرسائل الكبرى، لابن تيميه: ۱ / ۴۰۳؛ و تفسير ابن كثير: ۱ / ۳۰۹.

۲– ۲) . الهديه السنيه: ۴۲.

فعل الخالق و تدبيره و شئونه، لا مطلق الخضوع و التذلّل.

٢. إنّ طلب الشفاعه من النبيّ يشبه عمل عبده الأصنام فى طلبهم الشفاعه من آلهتهم الكاذبه، يقول سبحانه:

«وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ مٰا لاٰ يَضُرُّهُمْ وَ لاٰ يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هٰؤُلاٰءِ شُفَعٰاؤُنٰا عِنْدَ اللّهِ» (١).

و على ذلك فالاستشفاع من غيره سبحانه عباده لهذا الغير. (٢)

و يردّه أنّ المعيار فى القضاء ليس هو التشابه الصورى، بل المعيار هو البواطن و العزائم، و إلّا لوجب أن يكون السعى بين الصفا و المروه و الطواف حول البيت شركاً، لقيام المشركين به فى الجاهليه، و هؤلاء المشركون كانوا يطلبون الشفاعه من الأوثان باعتقاد أنّها آلهه أو أشياء فوّض إليها أفعال اللّه سبحانه من المغفره و الشفاعه.

و أين هذا ممّن طلب الشفاعه من الأنبياء و الأولياء بما أنّهم عباد اللّه الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور فى القضاء و عناد فى الاستدلال.

٣. إنّ طلب الشفاعه من الغير دعاء له و دعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه:

«فَلاٰ تَدْعُوا مَعَ اللّهِ أَحَداً » (٣).

١- ١) . يونس: ١٨.

٢- ٢) . كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب: ۶.

٣- ٣) . الجن: ١٨.

و یردّه أنّ مطلق دعاء الغیر لیس محرّماً و هو واضح، و إنّما الحرام منه ما یکون عباده له بأن یعتقد الألوهیه و الربوبیّه فی المدعوّ، و الآیه ناظره إلی هذا القسم بقرینه قوله: «مَعَ اللّه» أی بأن یکون دعاء الغیر علی وزان دعائه تعالی و فی مرتبته، و یدلّ علیه قوله سبحانه -حاکیاً قولهم یوم القیامه -: «تَاللّهِ إِنْ کُنّا لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ * إِذْ نُسَوِّیکُمْ بِرَبِّ الْعالَمِینَ » (۱)

۴. إنّ طلب الشفاعه من المیّت أمر باطل.

و یردّه إنّ الإشکال ناجم من عدم التعرّف علی مقام الأولیاء فی کتاب اللّه الحکیم، و قد عرفت فی الفصول السابقه إنّ القرآن یصرّح بحیاه جموع کثیره من الشهداء، و غیرهم، و لو لم یکن للنبی صلی الله علیه و آله حیاه فما معنی التسلیم علیه فی کلّ صباح و مساء و فی تشهّد کلّ صلاه: «السلام علیک أیّها النبیّ و رحمه اللّه و برکاته»؟!

و المؤمنون لا یطلبون الشفاعه من أجساد الصالحین و أبدانهم، بل یطلبونها من أرواحهم المقدّسه الحیّه عند اللّه سبحانه، بأبدان برزخیه.

؛؛؛

۱- ۱) . الشعراء: ۹۷ - ۹۸.

الفصل التاسع:الإحباط و التكفير

الإحباط فی اللّغه بمعنی الإبطال، یقال: أحبط عمل الکافر أی أبطله. و التکفیر بمعنی التغطیه، یقال: للزارع کافر، لأنّه یغطّی الحَبّ بتراب الأرض، قال اللّه تعالی: «کَمَثَلِ غَیْثٍ أَعْجَبَ الْکُفّارَ نَباتُهُ» (۱).

و الکفر ضدّ الإیمان، سمّی بذلک لأنّه تغطیه الحقّ. (۲)

و المراد من الحبط فی اصطلاح المتکلّمین هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصیه المتأخّره، کما أنّ المراد من التکفیر هو سقوط الذنوب المتقدّمه بالطاعه المتأخّره.

و اختلف المتکلّمون هنا، فقال جماعه من المعتزله بالإحباط و التکفیر، و نفاهما المحقّقون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو علی الجبّائی: إنّ المتأخّر یسقط المتقدّم و یبقی علی حاله، و قال أبو هاشم: إنّه

۱- ۱) . الحدید: ۲۰.

۲- ۲) . معجم المقاییس فی اللغه: ۲ / ۱۲۹، ماده «حبط»؛ و ج ۵، ص ۱۹۱، ماده «کفر».

ينتفى الأقل بالأكثر، و ينتفى من الأكثر بالأقلّ ما ساواه، و يبقى الزائد مستحقّاً، و هذا هو الموازنه. (۱)

و يبطل القول الأوّل أنّه يستلزم الظلم، لأنّ من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزله من لم يحسن، و إن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزله من لم يسىء ، و إن تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما و ليس كذلك عند العقلاء. (۲)

و أيضاً ينافى قوله تعالى:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَيْراً يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ شَرًّا يَرَهُ» (۳).

و يردّ قول أبى هاشم ما ذكره المحقّق الطوسى بقوله: «و لعدم الأولويّه إذا كان الأخر ضعفاً، و حصول المتناقضين مع التساوى» .(۴)

توضيحه: أنّا إذا فرضنا استحقاق المكلّف خمسه أجزاء من الثواب و عشره أجزاء من العقاب، و ليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسه من الثواب أولى من الأخرى، فإمّا أن يسقطا معاً و هو خلاف مذهبه، أو لا يسقط شىء منهما و هو المطلوب. و لو فرضنا أنّه فعل خمسه أجزاء من الثواب و خمسه أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما

ص: ۴۵۲

۱- ۱) . كشف المراد، المقصد السادس، المسأله ۷.

۲- ۲) . نفس المصدر .

۳- ۳) . الزلزله: ۷ - ۸.

۴- ۴) . كشف المراد: المقصد السادس، المسأله ۷.

للآخر لم يسقط الباقی بالمعدوم لاستحاله صیروره المعدوم و المغلوب غالباً و مؤثّراً، و إن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأنّ وجود کلّ منهما ینفی وجود الآخر فیلزم وجودهما حال عدمهما، و ذلک جمع بین النقیضین. (۱)

فإن قلت: لو کان الإحباط باطلاً فما هو المخلص فیما یدلّ علی حبط العمل فی غیر مورد من الآیات الّتی ورد فیها أنّ الکفر و الارتداد و الشرک و الإساءه إلی النبیّ و غیرها ممّا یحبط الحسنات؟

قلت: إنّ القائلین ببطلان الإحباط یفسّرون الآیات بأنّ استحقاق الثواب فی مواردها کان مشروطاً بعدم لحوق العصیان بالطاعات.

و یمکن أن یقال إنّ الاستحقاق فی بدء صدور الطاعات لم یکن مشروطاً بعدم لحوق العصیان، بل کان استقراره و بقاؤه هو المشروط بعدم لحوق المعصیه.

قال الطبرسی فی تفسیر قوله تعالی: «وَ مَنْ یَکْفُرْ بِالْإِیمٰانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَهِ مِنَ الْخٰاسِرِینَ » (۲)و فی قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلاله علی أنّ حبوط الأعمال لا یترتّب علی ثبوت الثواب، فإنّ الکافر لا یکون له عمل قد ثبت علیه ثواب، و إنّما یکون له عمل فی الظاهر لو لا کفره لکان یستحقّ الثواب علیه، فعبّر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقیقه معناه». (۳)

۱- ۱) . توضیح الدلیل للعلاّمه الحلی، لاحظ: المصدر المتقدّم.

۲- ۲) . المائده: ۵.

۳- ۳) . مجمع البیان: ۳- ۴ / ۱۶۳، لاحظ أیضاً ص ۲۰۷، تفسیر الآیه ۵۰ المائده.

و بما ذکره الطبرسی یظهر جواب سؤال آخر، و هو أنّه إذا کان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصیان فکیف یطلق علیه الإحباط، إذ الإحباط إبطال و إسقاط و لم یکن هناک شیء یبطل أو یسقط؟

و ذلک لأنّ نفس العمل فی الظاهر سبب و مقتضٍ، فالإبطال و الإسقاط کما یصدقان مع وجود العلّه التامّه، فهکذا یصدقان مع وجود المقتضی الّذی هو جزء العلّه.

هذا کلّه فی الإحباط، و أمّا التکفیر فهو لا یعدّ ظلماً لأنّ العقاب حقّ للمولی و إسقاط الحقّ لیس ظلماً بل إحسان، و خلف الوعید لیس بقبیح عقلاً، و إنّما القبیح خلف الوعد، فلأجل ذلک لا حاجه إلی تقیید استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقّب الطاعات، بل هو ثابت غیر أنّ المولی سبحانه عفی عبده لما فعله من الطاعات.

قال سبحانه:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئٰاتِکُمْ وَ نُدْخِلْکُمْ مُدْخَلاً کَرِیماً» (۱). (۲)

هذا و لا یصحّ القول بالإحباط و التکفیر فی کلّ الأعمال، بل یجب تتّبع النصوص و الاقتصار بها فی ذلک.

۱- ۱) . النساء: ۳۱.

۲- ۲) . و فی معناها الآیه ۲۹/ الأنفال؛ و الآیه ۲/ محمّد.

الفصل العاشر:الإجابه عن أسئله حول المعاد

اشاره

نختم مباحث المعاد بالإجابه عن أسئله طرحت فی هذا المجال:

۱. کیف یخلّد الإنسان فی الآخره مع أنّ المادّه تفنی؟

دلّت الآیات و الروایات علی خلود الإنسان فی الآخره، إمّا فی جنّتها و نعیمها، أو فی جحیمها و عذابها مع أنّ القوانین العلمیه دلّت علی أنّ المادّه حسب تفجُّر طاقاتها، علی مدی أزمنه طویله، تبلغ إلی حدّ تنفد طاقتها، فلا یمکن أن یکون للجنّه و النار بقاء، و للإنسان خلود.

و الجواب، أنّ السؤال ناش من مقایسه الآخره بالدنیا و هو خطأ فادح، لأنّ التجارب العلمیه لا تتجاوز نتائجها المادّه الدنیویه، و إسراء حکم هذا العالم إلی العالم الآخر، و إن کان مادیّاً، قیاس بلا دلیل، فللآخره أحکام تخصّها لا یقاس بها أحکام هذه النشأه یقول سبحانه: «یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ» (۱).

ص: ۴۵۵

۱- ۱) . إبراهیم: ۴۸.

قال العلّامه الطباطبائی:

المسلم من التبدّل أنّ حقیقه الأرض و السماء و ما فیهما یومئذ هی هی، غیر أنّ النظام الجاری فیهما یومئذ غیر النظام الجاری فیهما فی الدنیا. (۱)

و قد تعلّقت مشیئته تعالی بإخلاد الجنّه و النار و الحیاه الأُخرویه، و له إفاضه الطاقه، إفاضه بعد إفاضه علی العالم الأُخروی و یعرب عن ذلک قوله سبحانه:

«کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَیْرَهَا لِیَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللّهَ کَانَ عَزِیزاً حَکِیماً » (۲).

۲. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إنّ الحکیم لا یعاقب إلّا لغایه، و غایه العقوبه إمّا التشفّی کما فی قصاص المجرم، و هو محال علی اللّه، أو تأدیب المجرم، أو اعتبار الآخرین، و هما یختصّان بالنشأه الدنیویه، فتعذیب المجرم فی الآخره عبث.

و الجواب عنه: أنّ وقوع المعاد من ضروریات العقل و من غایاته تحقّق العدل الإلهی بوجه کامل فی مورد المکلّفین، و یتوقّف ذلک علی عقوبه المجرمین و إثابه المطیعین. «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ * مَا لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ » (۳).

ص: ۴۵۶

۱- ۱) . المیزان: ۱۲ / ۹۳.

۲- ۲) . النساء: ۵۶.

۳- ۳) . القلم: ۳۵-۳۶.

۳. هل يجوز العفو عن المسيء ؟

و الجواب مثبت، لأنّ التعذيب حقّ للمولى سبحانه و له إسقاط حقّه، فيجوز ذلك إذا اقتضته الحكمه الإلهيّه و لم يكن هناك مانع عنه.

و قد خالف معتزله بغداد فى ذلك، فلم يجوّزوا العفو عن العصاه عقلاً، و استدلّوا عليه بوجهين:

الأوّل: «إنّ المكلّف متى علم أنّه يفعل به ما يستحقّه من العقوبه على كلّ وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر». (۱)

يلاحظ عليه: أنّه لو تمّ لوجب سدّ باب التوبه، لإمكان أن يقال إنّ المكلّف متى علم أنّه لا تقبل توبته كان أقرب إلى الطاعه و أبعد من المعصيه.

أضف إلى ذلك أنّ للرجاء آثاراً بنّاءه فى حياه الإنسان، و لليأس آثاراً سلبيه فى الإدامه على الموبقات، و لأجل ذلك جاء الذكر الحكيم بالترغيب و الترهيب معاً.

ثمّ إنّ الكلام فى جواز العفو لا فى حتميته، و الأثر السّلبى -لو سلّمناه -يترتّب على الثانى دون الأوّل.

الثاني: إنّ اللّه أوعد مرتكب الكبيره بالعقاب، فلو لم يعاقب، للزم الخلف فى وعيده و الكذب فى خبره و هما محالان. (۲)

۱- ۱) . شرح الأُصول الخمسه: ۶۴۶.

۲- ۲) . شرح العقائد العضديه، لجلال الدين الدوانى: ۲ / ۱۹۴.

و الجواب: أنّ الخلف فی الوعد قبیح دون الوعید، و الدلیل علی ذلک أنّ کلّ عاقل یستحسن العفو بعد الوعید فی ظروف خاصّه، و الوجه فیه أنّ الوعید لیس جعل حقّ للغیر بخلاف الوعد، بل الوعید حق لمن یَعِد فقط، و له إسقاط حقّه، و الصدق و الکذب من أحکام الإخبار دون الإنشاء، و الوعید إنشاء لیس بإخبار فلا یعرضه الکذب.

۴. هل الجنّه و النار مخلوقتان؟

اختلف المتکلّمون فی ذلک، فذهب الجمهور إلی أنّهما مخلوقتان، و أکثر المعتزله و الخوارج و طائفه من الزیدیه ذهبوا إلی خلاف ذلک، قال الشیخ المفید:

إنّ الجنه و النار فی هذا الوقت مخلوقتان، و بذلک جاءت الأخبار، و علیه إجماع أهل الشرع و الآثار، و قد خالف فی هذا القول المعتزله و الخوارج و طائفه من الزیدیه، فزعم أکثر من سمّیناه أنّ ما ذکرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب، و وقفوا فی الوارد به من الآثار، و قال من بقی منهم بإحاله خلقهما. (۱)

و استدلّ القائلون بکونهما مخلوقتین بالآیات الدالّه علی أنّ الجنه أعدَّت للمتّقین و النار أُعدَّت للکافرین. (۲)

۱- ۱) . أوائل المقالات: ۱۴۱ - ۱۴۲، الطبعه الثانیه؛ و لاحظ: شرح المقاصد: ۵ / ۱۰۸، و شرح التجرید للقوشجی: ۵۰۷.
۲- ۲) . قواعد المرام: ۱۶۷.

و قد احتمل السيّد الرضى فى «حقائق التأويل» أن يكون التعبير بالماضى لقطعيه وقوعه، فكأنّه قد كان (۱) و له نظائر فى القرآن الكريم.

أقول: ممّا يدلّ على أنّ الجنه مخلوقه قوله تعالى: «وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ * عِنْدَهٰا جَنَّةُ الْمَأْوىٰ » (۲).

و لم ير التعبير عن الشىء الّذى سيتحقّق غداً بالجمله الاسميه.

ثمّ إنّ هناك روايات متضافره مصرّحه بأنّ الجنّه و النار مخلوقتان، فلا يمكن العدول عنها. (۳)

و استدلّ النافون لخلقهما بوجوه:

۱. إنّ خلق الجنه و النار قبل يوم الجزاء عبث.

و فيه أن الحكم بالعبثيه يتوقّف على العلم القطعى بعدم ترتّب غرض عليه، و من أين لنا العلم بهذا؟ و يمكن عدّ ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما أشار إليه المحقّق اللاهيجى. (۴)

۲. إنّهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هٰالِكٌ إِلاّٰ وَجْهَهُ» (۵).

و اللازم باطل للإجماع على دوامهما، و للنصوص الشاهده بدوام أُكُل الجنّه و ظِلِّها.

ص: ۴۵۹

۱- ۱) . حقائق التأويل: ۲۴۷.

۲- ۲) . النجم: ۱۳ - ۱۵.

۳- ۳) . لاحظ بحار الأنوار: ۸ / ۱۱۹ و۱۹۶، باب الجنه، الأحاديث ۳۴، ۱۲۹، ۱۳۰.

۴- ۴) . گوهر مراد: ۶۶۱ (فارسى).

۵- ۵) . القصص: ۸۸.

یلاحظ علیه: أنّه لیس المراد من «هالک» هو تحقّق انعدام کلّ شیء و بطلان وجوده، بل المراد أنّ کلّ شیء هالک فی نفسه باطل فی ذاته، هذا بناء علی کون المراد بالهالک فی الآیه، الهالک بالفعل، و أمّا إذا أُرید منه الاستقبال -بناءً علی ما قیل من أنّ اسم الفاعل ظاهر فی الاستقبال - فهلاک الأشیاء لیس بمعنی البطلان المطلق بعد الوجود بأن لا یبقی منها أثر، فإنّ آیات القرآن ناصّه علی أنّ کلّ شیء مرجعه إلی اللّه و إنّما المراد بالهلاک علی هذا الوجه، تبدّل نشأه الوجود و الانتقال من الدنیا إلی الآخره، و هذا یختصّ بما یکون وجوده وجوداً دنیویاً محکوماً بأحکامها، فالجنّه و النّار الأخرویان خارجان من مدلول الآیه تخصّصاً.

و قد أجیب عن الإشکال بمنع الملازمه، و حمل دوام أُکُلِها و ظلّها علی دوامها بعد وجودها و دخول المکلّفین فیها. (۱)

۵. أین مکان الجنّه و النّار؟

المشهور عند المتکلّمین أنّ الجنّه فوق السماوات، تحت العرش، و أنّ النار تحت الأرضین (۲) و الالتزام بذلک مشکل لعدم ورود دلیل صریح أو ظاهر فی ذلک، قال المحقّق الطوسی:

و الحقّ إنّا لا نعلم مکانهما و یمکن أن یستدلّ علی موضع الجنه بقوله تعالی: «عِنْدَها جَنَّهُ الْمَأْوی» (۳) یعنی عند سدره المنتهی. (۴)

ص: ۴۶۰

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۶۸.

۲- ۲) . شرح المقاصد: ۵ / ۱۱۱.

۳- ۳) . النجم: ۱۵.

۴- ۴) . تلخیص المحصل: ۳۹۵.

نعم ربّما يستظهر من قوله تعالى: «وَ فِي السَّمٰاءِ رِزْقُكَمْ وَ مٰا تُوعَدُونَ » (۱)إنّ الجنه فی السماء فإنّ الظاهر من قوله: «وَ مٰا تُوعَدُونَ » هو الجنه». (۲)

هـذا کلّه علی القول بـأنّ الجنّه و النـار حسب ظواهر الکتـاب موجودتـان فی الخـارج مع قطع النظر عن أعمال المکلّفین، و إنّهما معدَّتان للمطیع و العاصی، و أمّا علی القول بأنّ حقیقه الجنّه و النار عباره عن تجسّم عمل الإنسان بصوره حسنه و بهیَّه أو قبیحه و مرعبه، فـالجنّه و النـار موجودتـان واقعـاً بوجودهمـا المنـاسب فی الـدار الآـخره و إن کـان أکثر الناس، لأجل کونه محاطاً بهـذه الظروف الـدنیویه، غیر قـادر علی رؤیتهمـا، و إلّما فالعمـل سواء کـان صالحـاً أو طالحـاً قـد تحقّق و له وجودان و تمثّلاـن، و کلٌّ موجود فی ظرفه.

۶. من هو المخلَّد فی النار؟

اختلفت کلمه المتکلّمین فی المخلَّدین فی النار، فذهب جمهور المسـلمین إلی أنّ الخلود یختصّ بالکافر دون المسـلم و إن کان فاسقاً، و ذهبت الخوارج و المعتزله إلی خلود مرتکبی الکبائر إذا ماتوا بلا توبه. (۳)

قال المحقّق البحرانی:

ص: ۴۶۱

۱- ۱) . الذاریات: ۲۲.

۲- ۲) . المیزان: ۱۸ / ۳۷۵.

۳- ۳) . أوائل المقالات: ۵۳.

المكلّف العاصی إمّا أن یکون کافراً أو لیس بکافر، أمّا الکافر فأکثر الأمّه علی أنّه مخلّد فی النار، و أمّا من لیس بکافر، فإن کانت معصیته کبیره فمن الأُمّه من قطع بعدم عقابه و هم المرجئه الخالصه، و منهم من قطع بعقابه و هم المعتزله و الخوارج، و منهم من لم یقطع بعقابه إمّا لأنّ معصیته لم یستحقّ بها العقاب و هو قول الأشعریه، و إمّا لأنّه یستحق بها عقاباً إلّا أنّ اللّه تعالی یجوز أن یعفو عنه، و هذا هو المختار. (۱)

و استدلّ المحقّق الطوسی علی انقطاع عذاب مرتکب الکبیره بوجهین حیث قال:

و عذاب صاحب الکبیره ینقطع لاستحقاقه الثواب بإیمانه و لقبحه عند العقلاء.

توضیحه: إنّ صاحب الکبیره یستحقّ الثواب و الجنّه لإیمانه، فإذا استحقّ العقاب بالمعصیه، فإمّا أن یقدّم الثواب علی العقاب، و هو باطل، لأنّ الإثابه لا تکون إلّا بدخول الجنّه و الداخل فیها مخلّد بنصّ الکتاب المجید و علیه إجماع الأُمّه، أو بالعکس و هو المطلوب.

أضف إلی ذلک أنّ لازم عدم الانقطاع أن یکون من عبد اللّه تعالی مدّه عمره بأنواع القربات إلی اللّه، ثمّ عصی فی آخر عمره معصیه واحده مع

۱- ۱) . قواعد المرام: ۱۶۰.

حفظ إيمانه، مخلّداً فی النار، و یکون نظیر من أشرک باللّه تعالی مدّه عمره و هو قبیح عقلاً محال علی اللّه سبحانه. (۱)

و استدلّت المعتزله علی خلود الفاسق فی النّار بإطلاق الآیات الوارده فی الخلود، و لکنّ المتأمّل فی الآیات یقف علی قرائن تمنع من الأخذ بإطلاقها و لا نری ضروره فی التعرّض لها. (۲)

۷. کیف یصحّ الخلود مع کون الذنب منقطعاً؟

إنّ من السنن العقلیه المقرّره رعایه المعادله بین الجرم و العقوبه، و هذه المعادله منتفیه فی العذاب المخلّد، فإنّ الذنب کان موقتاً منقطعاً.

و الجواب عنه أمّا أوّلاً: فإنّ المراد من المعادله بین الجرم و العقوبه لیس هو فی جانب الکمّیّه و من حیث الزمان، بل فی جانب الکیفیّه و من حیث عظمه الجرم بلحاظ مفاسده الفردیه أو النوعیه، کما نری ذلک فی العقوبات المقرّره عند العقلاء لمثل القتل و الإخلال فی النظم الاجتماعی، و نحو ذلک، فالجرم یقع فی زمان قلیل و مع ذلک فقد یحکم علیه بالأعدام و الحبس المؤبَّد.

و أمّا ثانیاً: «فإنّ العذاب فی الحقیقه أثر لصوره الشّقاء الحاصله بعد تحقّق علل معدّه و هی المخالفات المحدوده و لیس أثراً لتلک العلل

۱- ۱) . لاحظ: کشف المراد، المقصد ۶، المسأله ۸.

۲- ۲) . راجع فی ذلک: الإلهیات: ۲ / ۹۰۶ - ۹۱۱ الطبعه الأُولی؛ و منشور جاوید: ج ۹، فصل ۲۶، و هو تفسیر موضوعی للقرآن الکریم لشیخنا الأُستاذ - دام ظلّه - (فارسی).

المحـدوده المنقطعه حتى يلزم تأثير المتناهى أثراً غير متناه و هو محال، نظيره أنّ عللاً معـدّه و مقرّبات معـدوده محدوده أوجبت أن تتصوّر المادّه بالصوره الإنسانيه فتصير الماده إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانيّه المعلوله للصوره المذكوره».

و لا معنى لأن يسأل و يقال:

إنّ الآثار الإنسانيه الصادره عن الإنسان بعـد الموت صدوراً دائمياً سـرمديّاً لحصول معدّات محدوده مقطوعه الأمر للمادّه، فكيف صارت مجموع منقطع الآخر من العلل سـبباً لصـدور الآثار المـذكوره و بقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علّتها الفاعله -و هى الصوره الإنسانيه - موجوده معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً. (۱)

)))

۱- ۱) . الميزان: ۱ / ۴۱۵.

خاتمه المطاف

اشاره

إلی هنا وقفنا علی الصحیح من العقائد الإسلامیه مدعماً بالبرهنه من الکتاب و السنّه و العقل، بقی الکلام فی أمورٍ نختم أبحاثنا العقائدیه بالبحث عنها، و هی:

١. الإیمان و أحکامه

الإیمان من الأمن و له فی اللّغه معنیان متقاربان: أحدهما: الأمانه الّتی هی ضد الخیانه، و معناها سکون القلب. و الآخر: التصدیق، و المعنیان متدانیان. (١)

و أمّا فی الشرع فاختلفت الآراء فی تحقیق الإیمان و إنّه اسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جمیعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، و علی القول الأوّل فهل هو المعرفه فقط أو هی مع إذعان القلب.

فنسب إلی الکرّامیه إنّهم فسّروا الإیمان بالإقرار باللسان فقط، و استدلّوا علیه بقوله صلی الله علیه و آله : «أمرت أن أُقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلّا اللّه، محمّد رسول اللّه». (٢)

١- ١) . معجم مقاییس اللغه: ١ / ١٣٣.

٢- ٢) . رواه مسلم فی صحیحه: ١ / ٥٣.

و ردّ بـأنّ معنى القول فى كلامه: حتى يقولوا، هو الإذعان و الإيمـان، و إطلاق القول على الاعتقاد و الإذعان شائع، و أيضـاً الإيمـان أمر قلبى يحتاج إثباته إلى مظهر و هو الإقرار باللسان فى الغالب، و سيوافيك أنّ ظاهر كثير من النصوص هو أنّ الإيمان فعل للقلب.

و ذهبت المعتزله و الخوارج إلى أن العمل بالجوارح مقوِّم للإيمان و الفاقد له ليس بمؤمن بتاتاً، إلّا أنّهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقد كافراً، و المعتزله يقولون: إنّه ليس بمؤمن و لا كافر بل هو فى منزله بين المنزلتين، و ممّا استدلوا به قوله تعالى:

«وَ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ» (١).

إذ المراد من الإيمان فى الآيه هو صلاتهم إلى بيت المقدس قبل النسخ.

و ردّ بـأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، و لا شكّ أنّ العمل أثر الإيمان، و من الشائع إطلاق اسم السبب على المسبّب، و القرينه على ذلك الآيات المتضافره الدالّه على أنّ الإيمان فعل القلب و أنّ العمل متفرّع عليه كما سيجىء .

و ذهب بعض المتكلّمين إلى أنّ الإيمـان مركّب من الإذعـان بـالقلب و الإقرار باللسان، و هو مختار المحقّق الطوسى فى تجريد العقائد، و العلّامه الحلّى فى نهج المسترشدين، و نسبه التفتازانى إلى كثير من المحقّقين و قال:

١- ١) . البقره: ١۴٣.

هو المحکی عن أبی حنیفه (۱)، و استدلّ علیه بقوله تعالی:

«وَ جَحَدُوا بِهٰا وَ اسْتَیْقَنَتْهٰا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا» (۲).

و أُجیب بأنّ مفاد الآیه أنّهم کانوا عالمین بالحقّ مستیقنین به، و مع ذلک لم یؤمنوا و لم یسلّموا به ظلماً و علوّاً، و هذا نظیر قوله سبحانه:

«فَلَمّٰا جٰاءَهُمْ مٰا عَرَفُوا کَفَرُوا بِهِ» (۳).

فالآیه و ما یشابهها تدلّ علی أنّ المعرفه بوحدها لیست هی الإیمان المطلوب فی الشریعه بل یحتاج إلی إذعان بالقلب، و الجحود باللسان و نحوه کاشف عن عدم تحقّقه.

و من هنا تبیّن بطلان قول من فسَّر الإیمان بالمعرفه فقط، و قد نسب إلی جهم بن صفوان (المتوفّی ۱۲۸ ه) و إلی أبی الحسن الأشعری فی أحد قولیه (۴) و نسبه شارح المواقف إلی بعض الفقهاء. (۵)

و ذهب جمهور الأشاعره إلی أنّ الإیمان هو التصدیق بالجنان، قال صاحب المواقف:

هو عندنا و علیه أکثر الأئمّه کالقاضی و الأستاذ التصدیق للرسول فیما علم مجیئه به ضروره، فتفصیلاً فیما علم تفصیلاً، و إجمالاً فیما علم إجمالاً. (۶)

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۵ / ۱۷۸.

۲- ۲) . النمل: ۱۴.

۳- ۳) . البقره: ۸۹.

۴- ۴) . شرح المقاصد: ۵ / ۱۷۶ - ۱۷۷؛ إرشاد الطالبین: ۴۳۹.

۵- ۵) . شرح المواقف: ۸ / ۳۲۳.

۶- ۶) . المواقف فی علم الکلام: ۳۸۴.

و قال التفتازانی بعد حکایه هذا المذهب: «و هذا هو المشهور، و علیه الجمهور». (۱)

و قال الفاضل المقداد:

قال بعض أصحابنا الإمامیه و الأشعریه: إنّه التصدیق القلبی فقط، و اختاره ابن نوبخت و کمال الدین میثم فی قواعده، و هو الأقرب لما قلناه من أنّه لغه التصدیق، و لما ورد نسبته إلی القلب، عرفنا أنّ المراد به التصدیق القلبی، لا أی تصدیق کان... و یکون النطق باللسان مبیّناً لظهوره، و الأعمال الصالحات ثمرات مؤکِّده له. (۲)

و هذا القول هو الصحیح و تدلّ علیه طوائف ثلاث من الآیات:

الأُولی: ما عدّ الإیمان من صفات القلب، و القلب محلّاً له، مثل قوله تعالی:

«أُولٰئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمٰانَ» (۳).

و قوله تعالی: «وَ لَمّٰا یَدْخُلِ الْإِیمٰانُ فِی قُلُوبِکُمْ» (۴).

و قوله تعالی: «وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمٰانِ» (۵).

و الثانیه: ما عطف العمل الصالح علی الإیمان، فإنّ ظاهر العطف إنّ

ص: ۴۶۸

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۵ / ۱۷۷.

۲- ۲) . إرشاد الطالبین: ۴۴۲.

۳- ۳) . المجادله: ۲۲.

۴- ۴) . الحجرات: ۱۲.

۵- ۵) . النحل: ۱۰۶.

المعطوف غیر المعطوف علیه، و الآیات فی هذا المعنی فوق حدّ الإحصاء.

و الثالثه: آیات الختم و الطبع نحو قوله تعالی: «أُولٰئِکَ الَّذِینَ طَبَعَ اللّهُ عَلیٰ قُلُوبِهِمْ» (1).

و قوله تعالی: «خَتَمَ اللّهُ عَلیٰ قُلُوبِهِمْ » (2).

فالإمعان فی هذه الآیات یثبت أن الإیمان هو التصدیق القلبی، یترتّب علیه أثر دنیوی و أخروی، أمّا الدنیوی فحرمه دمه و عرضه و ماله، إلّا أن یرتکب قتلاً أو یأتی بفاحشه.

و أمّا الأُخروی فصحّه أعماله، و استحقاق المثوبه علیها و عدم الخلود فی النار، و استحقاق العفو و الشفاعه فی بعض المراحل.

ثمّ إنّ السّعاده الأُخرویه رهن الإیمان المشفوع بالعمل، لا یشکّ فیه من له إلمام بالشریعه و الآیات و الروایات الوارده حول العمل، و من هنا یظهر بطلان عقیده المرجئه الّتی کانت تزعم أنّ العمل لا قیمه له فی الحیاه الدینیه، و تکتفی بالإیمان فقط، و قد تضافر عن أئمّه أهل البیت علیهم السلام لعن المرجئه (3) قال الصادق علیه السلام :

«ملعون، ملعون من قال: الإیمان قول بلا عمل». (4)

و ممّا ذکرنا تبیّن أنّ الأحادیث المرویه فی أنّ الإیمان عباره عن معرفه

1- 1) . النحل: 108.

2- 2) . البقره: 7.

3- 3) . لاحظ: الوافی، للفیض الکاشانی: 3 / 46، أبواب الکفر و الشرک، باب أصناف الناس.

4- 4) . البحار: 66 / 19.

بـالقلب، و قول باللسان، و عمل بالأركان (۱)، لاـ تهـدف تفسـير حقيقه الإيمان، بل هى ناظره إلى أن الإيمان بلا عمل لا يكفى لوصول الإنسان إلى السعاده، و إنّ مزعمه المرجئه لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم من الآيات.

نسأل اللّه سبحانه أن يجعلنا من الصالحين من عباده المؤمنين الّذين قال فى حقّهم:

«مَنْ عَمِـلَ سَـيِّئَهً فَلاـ يُجْزىٰ إِلاّـ مِثْلَهٰا وَ مَنْ عَمِـلَ صٰالِحـاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِـكَ يَـدْخُلُونَ الْجَنَّهَ يُرْزَقُونَ فِيهٰا بِغَيْرِ حِسٰابٍ». (۲)

۲. الشيعه و الاتّهامات الواهيه

هنـاك بعض المسائـل الّتى لم تزل الشـيعه الإماميه تزدرى بها أو تتّهم بالاعتقاد بها، و هى الاعتقاد بالبـداء، و الرجعه و المتعه، و عدم الاعتقاد بعداله جميع الصحابه، و التقيّه و اتّهام القول بتحريف القرآن.

و قـد تقـدّم الكلاـم حـول البـداء فى مبحث العـدل، و الرجعه فى مبحث المعـاد، و البحث حـول المتعه يحـال إلى علم الفقه (۳) فلنبحث هنا عن بقيه تلك المسائل و هى ثلاث:

۱- ۱) . سنن ابن ماجه: ج ۱، باب الإيمان، الحديث ۶۵؛ خصال الصدوق: باب الثلاثه، الحديث ۲۰۷؛ نهج البلاغه: الحكم ۲۲۷؛ بحار الأنوار: ۶۹ / ۱۸، الباب ۳۰.

۲- ۲) . المؤمن: ۴۰.

۳- ۳) . راجع فى ذلك كتاب «الاعتصام بالكتاب و السنّه» لشيخنا الأُستاذ السبحانى (مدّ ظلّه).

أ) موقف الشيعه من القرآن الكريم

اتّهمت الشيعه من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن و نقصانه، و لكنّ المراجعه إلى أقوال أكابر الطائفه و أقطابهم يثبت خلاف ذلك، و إليك فيما يلى نصوص بعض أعلامهم؛ (۱)

قال الصدوق (المتوفّى ۳۸۱ ه):

اعتقادنا أنّ القرآن الّذى أنزله اللّه تعالى على نبيه محمّد صلى الله عليه و آله هو ما بين الدفّتين، و هو ما فى أيدى الناس ليس بأكثر من ذلك، و من نسب إلينا إنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب. (۲)

و قال السيد المرتضى (المتوفّى ۴۳۶ ه):

إنّ القرآن معجزه النبوّه و مأخذ العلوم الشرعيه و الأحكام الدينيه، و علماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه و حمايته الغايه حتى عرفوا كلّ شىء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً و منقوصاً مع العنايه الصادقه و الضبط الشديد. (۳)

---

۱ - ۱) . و لهم على إبطال مزعمه التحريف وجوه عديده يطول المقام بذكرها، راجع فى ذلك، مقدمه تفسير آلاء الرحمن للعلاّمه البلاغى؛ و تفسير الميزان للعلاّمه الطباطبائى: ۱۲ / ۱۰۶ - ۱۳۷؛ و تفسير البيان للمحقّق الخوئى: ۲۱۵ - ۲۵۴؛ و إظهار الحق للعلاّمه الهندى: ۲ / ۱۲۸؛ و صيانه القرآن عن التحريف للأُستاذ محمد هادى معرفه، فإنّ فيها غنى و كفايه لطالب الحق.

۲- ۲) . الاعتقادات فى دين الإماميه: ۵۹، الباب ۳۳، باب الاعتقاد فى مبلغ القرآن.

۳- ۳) . المسائل الطرابلسيات.

و قال شیخ الطائفه محمّد بن الحسن الطوسی (المتوفّی ۴۶۰ ه):

إنّ الزیاده فیه مجمع علی بطلانها، و أمّا النقصان منه، فالظاهر أیضاً من مذهب المسلمین خلافه، و هو الألیق بالصحیح من مذهبنا، و هو الّذی نصره المرتضی، و هو الظاهر من الروایات. (۱)

و قال أمین الإسلام الطبرسی (المتوفّی ۵۴۸ ه):

أمّا الزیاده فمجمع علی بطلانها، و أمّا النقصان منه فقد روی جماعه من أصحابنا و قوم من حشویه أهل السنّه إنّ فی القرآن نقصاناً و الصحیح من مذهبنا خلافه. (۲)

و قال العلاّمه الحلّی (المتوفّی ۷۲۶ ه):

الحقّ أنّه لا تبدیل و لا تأخیر و لا تقدیم، و أنّه لم یزد و لم ینقص، و نعوذ باللّه من أن یعتقد مثل ذلک، فإنّه یوجب تطرق الشک إلی معجزه الرسول المنقوله بالتواتر. (۳)

هؤلاء ثُلّه من أعلام الشیعه فی القرون السابقه من رابعها إلی ثامنها، و یکفی ذلک فی إثبات أنّ نسبه التحریف إلی الشیعه ظلم و عدوان، و أمّا المتأخّرون فحدِّث عنه و لا حرج، و نکتفی منهم بنقل کلمه للأُستاذ الأکبر الإمام الخمینی قدس سره فی هذا المجال، حیث قال:

۱- ۱) . تفسیر التبیان: ۱ / ۳.

۲- ۲) . مجمع البیان، المقدمه.

۳- ۳) . أجوبه المسائل المهنّائیه: المسأله ۱۳.

إنّ الواقف على عنايه المسلمين بجمع الكتاب و حفظه و ضبطه، قراءه و كتابه، يقف على بطلان تلك المزعمه (التحريف) و أنّه لا ينبغى أن يركن إليها ذو مسكه، و ما ورد فيه من الأخبار بين ضعيف لا يستدلّ به ، إلى مجعول تلوح منه أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنّ مضمونه، تأويل الكتاب و تفسيره. (1)

أجل، الغفله عن ذلك و عدم التفرقه بين تأويل القرآن و تنزيله دعا بعضهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفّى ۴۱۳ ه):

قد قال جماعه من أهل الإمامه إنّه لم ينقص من كلمه و لا من آيه و لا من سوره، و لكن حذف ما كان مثبتاً فى مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله و تفسير معانيه على حقيقه تنزيله، و ذلك كان ثابتاً منزلاً و إن لم يكن من جمله كلام اللّه تعالى الّذى هو القرآن المعجز و قد يسمّى تأويل القرآن قرآناً -إلى أن قال: -

و عندى أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقه دون التأويل، و إليه أميل و اللّه أسأل توفيقه للصواب. (2)

۱- ۱) . تهذيب الأُصول: ۲ / ۱۶۵.

۲- ۲) . أوائل المقالات: الباب ۸۱، ۵۹.

روايات النقيصه فى كتب أهل السنّه

ثمّ إنّ روايات النقيصه لا تختصّ بأحاديث الشيعه -و قد عرفت الرأى الصحيح فيها -بل هناك مجموعه من الروايات فى كتب التفسير و الحديث عند أهل السنّه تدلّ على نقصان طائفه من الآيات و السّور، و هذا القرطبى يقول فى تفسير سوره الأحزاب:

أخرج أبو عبيد فى الفضائل و ابن مردويه، و ابن الأنبارى عن عائشه قالت: كانت سوره الأحزاب تقرأ فى زمان النبىّ مائتى آيه، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلّا على ما هو الآن. (۱)

و هذا هو البخارى يروى عن عمر قوله: «لو لا أن يقول الناس إنّ عمر زاد فى كتاب اللّه، لكتبت آيه الرجم بيدى» (۲) إلى غير ذلك من الروايات الّتى نقل قسما منها السيوطى فى الإتقان. (۳)

و مع ذلك فنحن نُجِلُّ علماء السنّه و محقّقيهم عن نسبه التحريف إليهم، و لا يصح الاستدلال بالروايه على العقيده، و نقول مثل هذا فى حق الشيعه، و قد عرفت أنّ الشيخ المفيد يحمل هذه الروايات على أنّها تفسير للقرآن، و للسيد محمّد رشيد رضا أيضاً كلام فى توجيه ما ورد حول نسخ

۱- ۱) . تفسير القرطبى: ۱۴ / ۱۱۳؛ و لاحظ: الدر المنثور: ۵ / ۱۸۰.

۲- ۲) . صحيح البخارى: ۹ / ۶۹، باب الشهاده تكون عند الحاكم فى ولايه القضاء.

۳- ۳) . الإتقان: ۲ / ۳۰.

التلاوه فی روایات أهل السنّه نأتی بنصِّه، قال:

لیس کلّ وحی قرآناً، فإنّ للقرآن أحکاماً و مزایا مخصوصه و قد ورد فی السنّه کثیر من الأحکام مسنده إلی الوحی و لم یکن النبیّ صلی الله علیه و آله و لا أصحابه یعدّونها قرآناً، بل جمیع ما قاله علیه السلام علی أنّه دین فهو وحی عند الجمهور، و استدلّوا علیه بقوله: «وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ * إِنْ هُوَ إِلاّٰ وَحْیٌ یُوحیٰ» و أظهره الأحادیث القدسیه.

و من لم یفقه هذه التفرقه من العلماء وقعت لهم أوهام فی بعض الأحادیث روایه و درایه و زعموا أنّها کانت قرآناً و نسخت». (۱)

ب) موقف الشیعه من عداله الصحابه

عداله الصحابه کلّهم و نزاهتهم من کلّ سوء هی أحد الأُصول الّتی یتدیّن بها أهل السنّه، قال ابن حجر:

«اتّفق أهل السنّه علی أن الجمیع عدول و لم یخالف فی ذلک إلّا شذوذ من المبتدعه». (۲)

و قال الإیجی:

یجب تعظیم الصحابه کلّهم، و الکف عن القدح فیهم، لأنّ اللّه

۱- ۱) . تفسیر المنار: ۱ / ۴۱۴، التعلیقه.

۲- ۲) . الإصابه: ۱ / ۱۷.

عظّمهم و أثنى عليهم فى غير موضع من كتابه و الرسول قد أحبّهم و أثنى عليهم فى أحاديث كثيره. (۱)

و قال التفتازانى:

اتّفق أهـل الحقّ على وجوب تعظيم الصـحابه و الكفّ عن الطعن فيهم، سيّما المهاجرين و الأنصار، لما ورد فى الكتاب و السنّه من الثناء عليهم. (۲)

غير أنّ الشيعه الإماميه عن بكره أبيهم على أنّ الصـحابه كسائر الرواه فيهم العـدول و غير العـدول، و إنّ كون الرجل صـحابيّاً لا يكفى فى الحكم بالعـداله، بل يجب تتّبع أحواله حتى يقف على وثاقته، و ذلك لأنّ القول بعـداله جميع الصـحابه و نزاهتهم من كلّ شىء ممّا لا يلائم القرآن و السنّه و يكذبه التاريخ، و إليك البيان:

[۳] الصحابه فى الذكر الحكيم

إنّ الـذكر الحكيم يصـنّف الصـحابه إلى أصـناف يمـدح بعضـها و يـذمّ بعضـاً آخر، فالممـدوحون هم السّـابقون الأوّلون (۳) و المبايعون تحت الشجره (۴) و المهاجرون و الأنصار (۵) و أمّا المذمومون فهم أصناف نشير إلى بعضها:

۱- ۱) . شرح المواقف: ۸ / ۳۷۳.

۲- ۲) . شرح المقاصد: ۵ / ۳۰۳.

۳- ۳) . راجع: التوبه: ۱۰۰.

۴- ۴) . راجع: الفتح: ۱۸.

۵- ۵) . راجع: الحشر: ۸.

۱. المنافقون: لقد أعطى القرآن الكريم عنايه خاصّه بعصبه المنافقين، و أعرب عن نواياهم و ندَّد بهم فى السور التاليه: البقره، آل عمران، المائده، التوبه، العنكبوت، الأحزاب، محمّد، الفتح، الحديد، المجادله، الحشر و المنافقين، و هذا يدلّ على أنّهم كانوا جماعه هائله فى المجتمع الإسلامى.

۲. المرتابون و السمّاعون: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النبىّ أنّهم كانوا يستأذنونه فى ترك الخروج إلى الجهاد، و يصفهم بأنّ فى قلوبهم ارتياب، و أنّ خروجهم إلى الجهاد لا يزيد المسلمين إلّا خبالاً، و إنّهم يقومون بالسماع للكفّار. (۱)

۳. الظانون باللّه غير الحقّ: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النبىّ أنّهم كانوا يظنون باللّه غير الحقّ ظنّ الجاهليّه، إذ يشكّون فى كون المسلمين على صراط الحق و يقولون: «لَوْ كانَ لَنا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ما قُتِلْنا هاهُنا» (۲)

۴. المولُّون أمام الكفّار: يستفاد من بعض الآيات و يشهد التاريخ على أنّ جماعه من صحابه النبىّ انهزموا عن القتال مع الكفّار يوم أحد و حنين؛ قال ابن هشام فى تفسير الآيات النازله فى أُحُد:

ثمّ أنّبهم على الفرار عن نبيّهم و هم يدعون، لا يعطفون عليه لدعائه إياهم، فقال:

ص :۴۷۷

۱- ۱) . لاحظ: التوبه: ۴۵ -۴۷.

۲- ۲) . آل عمران: ۱۵۴.

«إِذْ تُصْعِدُونَ وَ لاٰ تَلْوُونَ عَلىٰ أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرٰاكُمْ» (۱).

و قال فی انهزام الناس یوم حنین:

فلمّا انهزم الناس و رأی من کان مع رسول اللّه صلی الله علیه و آله من جفاه أهل مکّه، الهزیمه تکلّم رجال منهم بما فی أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفیان بن حرب لا تنتهی هزیمتهم دون البحر، و صرخ جبله بن حنبل: ألا بطل السحر الیوم. (۲)

هذه صنوف من الصحابه ندَّد بهم القرآن الکریم و عیَّرهم بذمائم أفعالهم و قبائح أوصافهم، أ فبعد هذا یصحّ أن یعدّ جمیع الصحابه عدولاً أتقیاء، و یرمی من یقدح فی هؤلاء بالزندقه و البدعه؟ مع أنّ اللّه سبحانه وصف طائفه منهم (و هم السمّاعون) بالظلم.

الصحابه فی السنّه النبویه

روی أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبیّ صلی الله علیه و آله : «إنّی فرطکم علی الحوض من ورد شرب، و من شرب لم یظمأ أبداً، و لیردنَّ علیَّ أقوام أعرفهم و یعرفونی، ثمّ یحال بینی و بینهم...» قال أبو حازم: فسمع النعمان بن أبی عیاش، و أنا أُحدّثهم بهذا الحدیث فقال: هکذا سمعت سهلاً یقول؟ فقلت: نعم، قال: و أنا أشهد علی أبی سعید الخدری لسمعته یزید فیقول: إنّهم منّی، فقال:

۱- ۱) . آل عمران: ۱۵۳.

۲- ۲) . السیره النبویه: ۳ / ۱۱۴ و ج ۴ / ۴۴۴.

إنّک لا تدری ما أحدثوا بعدک، فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدی، أخرجه البخاری و مسلم». (۱)

و روی البخاری و مسلم أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال:

یرد علیَّ یوم القیامه رهط من أصحابی (أو قال من أمّتی) فیحلئون عن الحوض، فأقول یا ربّ أصحابی، فیقول:

إنّه لا علم لک بما أحدثوا بعدک، إنّهم ارتدوا علی أدبارهم القهقری. (۲)

و قد اکتفینا من الکثیر بالقلیل، و من أراد الوقوف علی ما لم نذکره فلیراجع جامع الأُصول لابن الأثیر.

[۴] التاریخ و عداله الصحابه

کیف یمکن عدّ الصحابه جمیعاً عدولاً و التاریخ بین أیدینا، نری أنّ بعضهم کولید بن عقبه ظهر علیه الفسق فی حیاه النبیّ و بعده، أما الأوّل فمن المجمع علیه بین أهل العلم أنّ قوله تعالی: «إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا» (۳).

نزلت فی شأنه، کما نزل فی حقّه قوله تعالی:

«أَ فَمَنْ کٰانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کٰانَ فٰاسِقاً لاٰ یَسْتَوُونَ » (۴).

ص: ۴۷۹

۱- ۱) . جامع الأصول: ۱۱ / ۱۲۰، رقم الحدیث ۷۹۷۲.

۲- ۲) . نفس المصدر: الحدیث ۷۹۷۳.

۳- ۳) . الحجرات: ۶.

۴- ۴) . السجده: ۱۸. لاحظ: تفسیر الطبری: ۲۱ / ۶۲؛ و تفسیر ابن کثیر: ۳ / ۴۵۲.

و أمّا الثانی فروی أصحاب السِّیَر و التاریخ أنّ الولید سکر و صلّی الصبح بأهل الکوفه أربعاً ثمّ التفت إلیهم و قال: هل أزیدکم.... (۱)

و هذا قدّامه بن مظعون صحابی بدری، روی أنّه شرب الخمر، و أقام علیه عمر الحدّ (۲) و لا درأ عنه الحدّ بحجّه أنّه بدری، و لا قال: قد نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن ذکر مساوئ الصحابه، کما أنّ المشهور (۳) أنّ عبد الرحمن الأصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر و ضربه عمر حدّاً فمات، و کان ممّن عاصر رسول اللّه صلی الله علیه و آله .

إنّ بعض الصحابه خضب وجه الأرض بالدماء، فاقرأ تاریخ بسر بن أرطاه، حتی أنّه قتل طفلین لعبید اللّه بن عباس، و کم و کم بین الصحابه لِدَّه هؤلاء من رجال العیث و الفساد، قد حفل التاریخ بضبط مساوئهم، أ فبعد هذه البیّنات یصحّ التقوّل بعداله الصحابه مطلقاً؟!

إنّ النظره العابره لتاریخ الصحابه تقضی بأنّ بعضهم کان یتّهم الآخر بالنفاق و الکذب (۴)، کما أنّ بعضهم کان یقاتل بعضاً و یقود جیشاً لمحاربته، فقتل بین ذلک جماعه کثیره، أ فهل یمکن تبریر أعمالهم من الشاتم و المشتوم، و القاتل و المقتول، و عدّهم عدولاً و مثلًا للفضل و الفضیله؟!

۱- ۱) . راجع: الکامل لابن الأثیر: ۳ / ۱۰۵ - ۱۰۷؛ أُسد الغابه: ۵ / ۹۱.

۲- ۲) . أُسد الغابه: ۴ / ۱۹۹؛ و سائر الکتب الرجالیه.

۳- ۳) . نفس المصدر: ۳ / ۳۱۲.

۴- ۴) . راجع فی ذلک: صحیح البخاری: ۵ / ۱۸۸، فی تفسیر سوره النور، مشاجره سعد بن معاذ مع سعد بن عباده فی قضیه الإفک.

[۵] حدیث أصحابی کالنجوم

إنّ القائلین بعداله الصحابه جمیعاً یتمسّکون بما یروی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «أصحابی کالنجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم». (۱)

أقول: کیف یصح إسناد هذا الحدیث إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله مع أنّ لازمه الأمر بالمتناقضین؟ لأنّ هذا یوجب أن یکون أهل الشام فی صفّین علی هدی، و أن یکون أهل العراق أیضاً علی هدی، و أن یکون قاتل عمار بن یاسر مهتدیاً، و قد صحّ الخبر عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال له: «تقتلک الفئه الباغیه».

و قال سبحانه: «فَقَاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلَی أَمْرِ اللّهِ» (۲)

فدلّ علی أنّها ما دامت موصوفه بالمقام علی البغی فهی مفارقه لأمر اللّه، و من یفارق أمر اللّه لا یکون مهتدیاً.

إنّ هذا الحدیث موضوع علی لسان النبیّ الأکرم، کما صرّح بذلک جماعه من أعلام أهل السنّه، قال أبو حیّان الأندلسی: «هو حدیث موضوع لا یصحّ بوجه عن رسول اللّه». ثمّ نقل قول الحافظ ابن حزم فی رسالته «إبطال الرأی و القیاس» ما نصّه: «و هذا خبر مکذوب باطل لم یصحّ قطّ».

ثمّ نقل عن البزّاز صاحب المسند قوله: «و هذا کلام لم یصحّ عن النبیّ صلی الله علیه و آله و شرع بالطعن فی سنده». (۳)

۱- ۱) . جامع الأصول: ۹ / ۴۱۰، کتاب الفضائل، الحدیث ۶۳۵۹.

۲- ۲) . الحجرات: ۹.

۳- ۳) . لاحظ جمیع ذلک: فی تفسیر البحر المحیط: ۵ / ۵۲۸.

ثمّ إنّ التفتازانی و إن أخذته العصبیه فی الدعوه إلی ترک الکلام فی حقّ البغاه و الجائرین، لکنّه أصحر بالحقیقه فقال:

ما وقع بین الصحابه من المحاربات و المشاجرات علی الوجه المسطور فی کتب التاریخ، و المذکور علی السنه الثقات یدلّ بظاهره علی أنّ بعضهم حاد عن طریق الحق، و بلغ حدّ الظلم و الفسق... إلّا أنّ العلماء لحسن ظنّهم بالصحابه ذکروا لها محامل و تأویلات بها تلیق...». (۱)

[۶] کلمه لبعض المعاصرین من أهل السنّه

إنّ بعض المنصفین من المصریّین المعاصرین (۲) قد اعترف بالحقّ، و أراد الجمع بین رأیی السنّه و الشیعه فی حقّ الصحابه، فقال:

إنّ منهج أهل السنّه فی تعدیل الصحابه أو ترک الکلام فی حقّهم منهج أخلاقی، و إنّ طریقه الشیعه فی نقد الصحابه و تقسیمهم إلی عادل و جائر منهج علمی، فکلّ من المنهجین مکمّل للآخر -إلی أن قال: -إنّ الشیعه و هم شطر عظیم من أهل القبله یضعون جمیع المسلمین فی میزان واحد، و لا یفرّقون بین صحابی و تابعی و متأخر، کما لا یفرقون بین متقدّم فی الإسلام و حدیث عهد به إلّا باعتبار درجه الأخذ بما جاء به حضره

ص: ۴۸۲

۱- ۱) . شرح المقاصد: ۵ / ۳۱۰.

۲- ۲) . الأستاذ داود حنفی المصری.

الرسول صلى الله علیه و آله و الأئمّه الاثنا عشر بعده، و إنّ الصحبه فی ذاتها لیست حصانه یتحصّن بها من درجه الاعتقاد، و علی هذا الأساس المتین أباحوا لأنفسهم -اجتهاداً -نقد الصحابه و البحث فی درجه عدالتهم، کما أباحوا لأنفسهم الطعن فی نفر من الصحابه أخلّوا بشروط الصحبه و حادوا عن محبه آل محمّد علیهم السلام ، کیف لا، و قد قال الرسول الأعظم صلی الله علیه و آله :

«إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم بهما لن تضلّوا، کتاب اللّه و عترتی آل بیتی ... ».

و علی أساس هذا الحدیث و نحوه یرون أنّ کثیراً من الصحابه خالفوا هذا الحدیث، باضطهادهم لآل محمّد و لعنهم لبعض أفراد هذه العتره، و من ثمّ فکیف یستقیم لهؤلاء المخالفین شرف الصحبه، و کیف یوسموا باسم العداله؟!

ذلک هو خلاصه رأی الشیعه فی نفی صفه العداله عن بعض الصحابه، و تلک هی الأسباب العلمیه الواقعیه الّتی بنوا علیها حججهم (1).

ج) التقیّه بین الوجوب و الحرمه

ممّا یشنّع به علی الشیعه قولهم بالتّقیه و عملهم به فی أحایین و ظروف خاصّه، و لکن المشنِّعین لم یقفوا علی مغزاها، و لو تثبتوا فی الأمر و رجعوا

۱- ۱) . بحوث فی الملل و النحل: ۱ / ۲۲۴ - ۲۲۷.

إلی الکتاب و السنّه لوقفوا علی أنّها ممّا تحکم به ضروره العقل و نصّ الشریعه.

حقیقه التقیّه و غایتها

التقیّه مشتقّه من الوقایه و المراد منها التحفّظ علی ضرر الغیر بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحقّ، و إذا کان هذا مفهومها فهی تقابل النفاق، تقابل الإیمان و الکفر، فإنّ النفاق عباره عن إظهار الحقّ و إخفاء الباطل، و مع هذا التباین بینهما لا یصحّ عدّها من فروع النفاق، کما أنّ القرآن الکریم یعرف المنافقین بالمتظاهرین بالإیمان و المبطنین للکفر، یقول سبحانه:

«إِذا جاءَکَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللّهِ وَ اللّهُ یَعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ وَ اللّهُ یَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِینَ لَکاذِبُونَ » (۱)

فالغایه من التقیّه الدینیه هی صیانه النفس و العرض و المال، و ذلک فی ظروف قاهره لا یستطیع فیها المؤمن أن یعلن عن موقفه الحقّ صریحاً، إنّ التقیه سلاح الضعیف فی مقابل القوی الغاشم، سلاح من یبتلی بمن لا یحترم دمه و عرضه و ماله، لا لشیء إلّا لأنّه لا یتّفق فی بعض المبادئ و الأفکار.

فإذا کان هذا معنی التقیّه و مفهومها، و کانت هذه غایتها، فهو أمر فطری یسوق الإنسان إلیه قبل کلّ شیء عقله و تدعو إلیه فطرته، و لأجل ذلک

۱- ۱) . المنافقون: ۱.

یستعملها کلّ من ابتلی بالملوک و الساسه الّذین لا یحترمون شیئاً سوی رأیهم و فکرتهم و مطامعهم و لا یتردّدون عن التنکیل بکلّ من یعارضهم فی ذلک، من غیر فرق بین المسلم -شیعیاً کان أم سنّیّاً -و من هنا یظهر جدوی التقیه و عمق فائدتها.

[۷] التقیه فی الکتاب العزیز

إنّ التقیه من المفاهیم القرآنیه الّتی وردت فی أکثر من موضع فی القرآن الکریم، و فی تلک الآیات إشارات واضحه إلی الموارد الّتی یلجأ فیها المؤمن إلی استخدام هذا المسلک الفطری خلال حیاته أثناء الظروف العصیبه لیصون بها نفسه و عرضه و ماله، أو نفس من یمت إلیه بصله و عرضه و ماله، کما استعملها مؤمن آل فرعون لصیانه الکلیم عن القتل و التنکیل (۱) و غیر ذلک من الموارد، و إلیک بعض الآیات الدالّه علی مشروعیه التقیه بالمعنی المتقدّم:

الآیه الأُولی:

قال سبحانه: «مَنْ کَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمانِهِ إِلاّ مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ» (۲).

تری أنّه سبحانه یجوّز إظهار الکفر کرهاً و مجاراه للکافرین خوفاً منهم بشرط أن یکون القلب مطمئناً بالإیمان و صرّح بذلک لفیف من المفسّرین.

۱- ۱) . لاحظ القصص: ۲۰.

۲- ۲) . النحل: ۱۰۶.

قال الزمخشری:

روی أنّ أُناساً من أهل مکّه فتنوا فارتـدّوا عن الإسـلام بعـد دخولهم فیه، و کان فیهم من أکره و أجری کلمه الکفر علی لسانه و هو معتقـد للإیمـان، منهم عمّـار بن یاسر و أبواه: یاسـر و سـمیّه، و صـهیب و بلالـ و خبـاب. أمّا عمّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مکرها... (۱)

و قال القرطبی:

قـال الحسن: التقیه جـائزه للإنسان إلی یوم القیامه، ثمّ قال: أجمع أهل العلم علی أنّ من أُکره علی الکفر حتی خشـی علی نفسـه القتـل أنّه لاـ إثم علیه إن کفر و قلبه مطمئن بالإیمـان، و لاـ تبین زوجته، و لاـ یحکم علیه بـالکفر، هـذا قول مالک و الکوفیّین و الشافعی. (۲)

و قال الخازن:

«التقیّه لاـ تکون إلّـا مع خوف القتـل مع سـلامه النیّه، قال اللّه تعالی: «إِلاّ مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ» ثمّ هـذه التقیه رخصه». (۳)

۱- ۱) . الکشاف: ۲ / ۴۳۰؛ لاحظ ایضاً: مجمع البیان للطبرسی: ۳ / ۳۸۸.

۲- ۲) . الجامع لأحکام القرآن: ۴ / ۵۷.

۳- ۳) . تفسیر الخازن: ۱ / ۲۷۷.

الآیه الثانیه

قال سبحانه: «لاٰ یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکٰافِرِینَ أَوْلِیٰاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ فِی شَیْءٍ إِلاّٰ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقٰاهً» (۱)

هذه الآیه أیضاً کأُختها ناصّه علی جواز التقیه، کما صرّح بذلک المفسّرون، کالطبری، و الزمخشری، و الرازی، و الآلوسی، و جمال الدین القاسمی، و المراغی و غیرهم، قال الأخیر:

قد استنبط العلماء من هذه الآیه جواز التقیه بأن یقول الإنسان أو یفعل ما یخالف الحق، لأجل التوقّی من ضرر یعود من الأعداء إلی النفس أو العرض أو المال. (۲)

الإجابه عن سؤال

قد یقال: إنّ الآیتین راجعتان إلی تقیّه المسلم من الکافر، و لکنّ الشیعه تتّقی إخوانهم المسلمین، فکیف یستدلّ بهما علی صحّه عملهم؟

و الجواب: أنّ مورد الآیتین و إن کان هو اتّقاء المسلم من الکافر، و لکنّ المورد لا یکون مخصِّصاً لحکم الآیه إذا کان الملاک موجوداً فی غیره، و قد عرفت أنّ وجه تشریع التقیّه هو صیانه النفس و العرض و المال من الهلاک

۱- ۱) . آل عمران: ۲۸.

۲- ۲) . تفسیر المراغی: ۳ / ۱۳۶؛ و لاحظ: تفسیر الطبری: ۳ / ۱۵۳؛ الکشاف: ۱ / ۴۲۲؛ مفاتیح الغیب: ۸ / ۱۳؛ روح المعانی: ۳ / ۱۲؛ محاسن التأویل: ۴ / ۸۲.

و الدمار، فإن كان هذا الملاک موجوداً فی غیر مورد الآیه، فیجوز، أخذاً بوحده الملاک.

قال الرازی:

ظاهر الآیه (آیه آل عمران) إنّ التقیّه إنّما تحلّ مع الکفّار الغالبین، إلّا أن مذهب الشافعی إنّ الحاله بین المسلمین إذا شاکلت الحاله بین المسلمین و الکافرین حلّت التقیّه محاماه عن النفس، و قال: التقیّه جائزه لصون النفس، و هل هی جائزه لصون المال؟ یحتمل أن یحکم فیها بالجواز لقوله صلی الله علیه و آله : حرمه مال المسلم کحرمه دمه، و قوله علیه السلام : «من قتل دون ماله فهو شهید. (۱)

و قال المراغی فی تفسیر آیه النحل:

و یدخل فی التقیه مداراه الکفره و الظلمه و الفسقه، و الإنه الکلام لهم، و التبسّم فی وجوههم و بذل المال لهم، لکفّ أذاهم و صیانه العرض منهم، و لا یعدّ هذا من الموالاه المنهی عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانی قوله صلی الله علیه و آله : «ما وقی المؤمن به عرضه فهو صدقه». (۲)

و التاریخ بین أیدینا یحدّثنا بوضوح عن لجوء جمله معروفه من کبار المسلمین إلی التقیّه فی ظروف عصیبه، و خیر مثال علی ذلک ما أورده

ص :۴۸۸

۱- ۱) . مفاتیح الغیب: ۸ / ۱۳.

۲- ۲) . تفسیر المراغی: ۳ / ۱۳۶.

الطبری فی تـاریخه عن محـاوله المـأمون دفع وجوه القضـاه و المحـدّثین فی زمـانه إلی الإقرار بخلق القرآن قسـراً، و لمـا أبصـر أولئک المحدّثون حدّ السیف مشهراً عمدوا إلی مصانعه المأمون فی دعواه و أسرّوا معتقدهم فی صدورهم، و لما عوتبوا علی ما ذهبوا إلیه من موافقه المـأمون برَّروا عملهم بعمـل عمَّار بن یاسـر (۱) و القصه شـهیره و صـریحه فی جواز اللجوء إلی التقیه الّتی دأب البعض علی التشنیع فیها علی الشیعه. و الّذی دفع بالشیعه إلی التقیّه بین إخوانهم و أبناء دینهم إنّما هو الخوف من السلطات الغاشـمه، فلو لم یکن هنـاک فی غـابر الزمـان -من عصـر الأـمویّین ثمّ العباسـیّین و العثمانیّین -أی ضـغط علی الشـیعه، کان من المعقول أن تنسـی الشیعه کلمه التقیه و أن تحذفها من دیوان حیاتها، و لکن یا للأسف أنّ کثیراً من إخوانهم کانوا أداه طیعه بید الأمویّین و العباسیّین الّـذین کانوا یرون فی مذهب الشـیعه خطراً علی مناصـبهم فکانوا یؤلّبون العامّه من أهل السـنّه علی الشـیعه یقتلونهم و یضطهدونهم و ینکلون بهم، و نتیجه لتلک الظروف الصعبه لم یکن للشیعه، بل لکل من یملک شیئاً من العقل، وسیله إلّا اللجوء إلی التقیّه أو رفع الیـد عن المبـادئ المقـدّسه الّتی هی أعلی عنـده من نفسه و ماله و الشواهـد علی ذلک أکثر من أن تحصی.

التقیّه المحرَّمه

إنّ التقیه کما تجب لحفظ النفوس و الأعراض و الأموال، إنّها تحرم إذا

۱- ۱) . تاریخ الطبری: ۷ / ۱۹۵- ۲۰۶.

ترتّب عليها مفسده أعظم، كهدم الدّين و خفاء الحقيقه على الأجيال الآتيه، و تسلّط الأعداء على شئون المسلمين و حرماتهم و معابدهم، و لأجل ذلك ترى أنّ كثيراً من أكابر الشّيعه رفضوا التقيّه فى بعض الأحيان و قدّموا أنفسهم و أرواحهم أضاحى من أجل الدين.

قال الإمام الخمينى قدس سره :

تحرم التقيه فى بعض المحرمات و الواجبات الّتى تمثّل فى نظر الشارع و المتشرعه مكانه بالغه، مثل هدم الكعبه و المشاهد المشرفه، و الردّ على الإسلام و القرآن، و التفسير بما يفسّر المذهب و يطابق الإلحاد و غيرها من عظائم المحرمات، و لا تعمّها أدلّه التقيه و لا الاضطرار و لا الإكراه.

و تدلّ على ذلك معتبره مسعده بن صدقه و فيها: فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيه ممّا لا يؤدى إلى الفساد فى الدين فإنّه جائز». (۱)

كلمه لبعض المحقّقين من أهل السنّه

نختم المقال بنقل كلام للعلّامه الشهرستانى حيث قال:

إنّ التقيّه شعار كلّ ضعيف مسلوب الحرّيّه، إنّ الشيعه قد اشتهرت بالتقيه أكثر من غيرها لأنّها منيت باستمرار الضغط

۱- ۱) . الوسائل: كتاب الأمر بالمعروف، الباب ۲۵، الحديث ۶؛ لاحظ: الرسائل، للإمام الخمينى: ۱۷۱.

علیها أکثر من أیّه أمّه أخری، فکانت مسلوبه الحریه فی عهد الدوله الأمویه کلّه، و فی عهد العباسیّین علی طوله، و فی أکثر أیّام الدوله العثمانیّه، و لأجله استشعروا بشعار التقیّه أکثر من أیّ قوم، و لما کانت الشیعه تختلف عن الطوائف المخالفه لها فی قسم مهم من الاعتقادات فی أصول الدین و فی کثیر من الأحکام الفقهیه، و المخالفه تستجلب بالطبع رقابه، و تصدّقه التجارب، لذلک أصبحت الشّیعه مضطرّه فی أکثر الأحیان إلی کتمان ما تختصّ به من عاده أو عقیده أو فتوی، و کتاب أو غیر ذلک، تبتغی بهذا الکتمان صیانه النفس و النفیس، و المحافظه علی الوداد و الأخوّه مع سائر إخوانهم المسلمین لئلّا تنشقّ عصا الطاعه، و لکی لا یحسّ الکفّار بوجود اختلاف ما فی المجتمع الإسلامی فیوسع الخلاف بین الأُمّه المحمّدیه -إلی أن قال: -لقد کانت التقیه شعاراً لآل البیت علیهم السلام دفعاً للضرر عنهم و من أتباعهم و حقنا لدمائهم و استصلاحاً لحال المسلمین و جمعاً لکلمتهم و لمّاً لشعثهم، و ما زالت سمه تعرف بها الإمامیه دون غیرها من الطوائف و الأُمم، و کلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر علی نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لا بدّ أن یکتم و یتّقی مواضع الخطر، و هذا أمر تقتضیه فطره العقول -إلی آخر ما قال -. (۱)

۱- ۱) . مجله المرشد: ۳ / ۲۵۲.

أسأل اللّه تعالی البصیره فی الدین و توحید صفوف المسلمین فی سبیل الحق و الیقین

«قُلْ هٰذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللّٰهِ عَلیٰ بَصِیرَهٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی» (۱).

و الحمد للّه رب العالمین.

ص :۴۹۲

۱- ۱) . یوسف: ۱۰۸.

فهرس المصادر

۱. القرآن الكريم، كلام اللّه جلّ جلاله.

۲. إثبات وجود خدا (فارسی)، جان كلور مونسما، المترجم، أحمد آرام، انتشارات حقيقت، تهران، ۱۳۵۵ ش.

۳. الإتقان فی علوم القرآن، السيوطی، جلال الدين عبد الرحمن بن أبی بكر، منشورات الرضی، قم المقدسه.

۴. الأمالی، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن الحسين بن بابويه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ۱۴۰۰ ق.

۵. أحكام القرآن،الجصّاص، أحمد بن علی الرازی، دار الكتاب العربی، بيروت، ۱۳۳۵ ق.

۶. إلجاء العوام عن علم الكلام، الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسی، دار الكتاب العربی، بيروت، ۱۴۰۶ ق.

۷. الإلهيات علی هدی الكتاب و السنه و العقل ، السبحانی ، جعفر،

ص :۴۹۳

الدار الإسلاميه، بيروت، ۱۴۱۰ق.

۸. أصول الفلسفه (فارسی)، الطباطبائی، السید محمد حسین، دار العلم، قم المقدسه، ۱۳۵۰ ش.

۹. الأسفار الأربعه فی الحکمه الإلهیه، صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، مکتبه المصطفوی، قم المقدسه.

۱۰. الإبانه عن أُصول الدیانه، الأشعری، ابو الحسن علی بن إسماعیل، مکتبه دار البیان، السوریه، ۱۴۱۶ ق.

۱۱. أساس التقدیس، فخر الدین الرازی، أبو عبد اللّه محمد بن عمر بن الحسین، مکتبه العبیکان، الریاض، ۱۴۱۳ ق.

۱۲. الاقتصاد فی الاعتقاد، الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسی، دار مکتبه الهلال، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۱۳. أجود التقریرات، الإمام الخوئی، السید أبو القاسم، مکتبه المصطفوی، قم المقدسه.

۱۴. الاعتقادات فی دین الإمامیه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، المطبعه العلمیّه، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۱۵. إظهار الحق، الهندی، الشیخ رحمه اللّه بن خلیل الرحمن، دار الفکر، القاهره.

ص :۴۹۴

۱۶.الإصابه فی تمییز الصحابه، ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۳ق.

۱۷. أسد الغابه، ابن الأثیر، عز الدین علی بن محمد الجزری، تحقیق علی محمد معوّض، و عادل أحمد عبد الموجود، دار الکتب العلمیه، بیروت.

۱۸. أُصول الدین، البغدادی، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر تمیمی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۷ ق.

۱۹. الإمامه و السیاسه، ابن قتیبه الدینوری، عبد اللّه بن مسلم، دار المعرفه، بیروت.

۲۰. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن نعمان، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۲۱. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، العلامه الحلّی، جمال الدین الحسن بن یوسف، منشورات الرضی، قم المقدسه، ۱۴۱۴ ق.

۲۲.الاعتصام بالکتاب و السنه، السبحانی، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق۷، قم المقدسه، ۱۴۱۴ق.

۲۳. الأحکام السلطانیه، الماوردی، أبو الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی، دار الفکر، بیروت.

۲۴. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، البيضاوی، ناصر الدین أبو سعید عبد الله بن عمر بن محمد، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

۲۵. إعجاز القرآن، الجرجانی، عبد القاهر،

۲۶. إرشاد الطالبین، السیوری، مقداد بن عبد اللّه، مکتبه المرعشی النجفی، قم المقدسه، ۱۴۰۵ق.

ب

۲۷. البرهان علی صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان (عج)،الکراجکی، الشیخ ابو الفتح، ضمن کتاب کنز الفوائد، دار الذخائر، قم.

۲۸. البرهان فی تفسیر القرآن، البحرانی، السید هاشم، دار الکتب العلمیه، قم المقدسه.

۲۹. البیان و التبیین، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر کنانی، عبد السلام محمد هارون، القاهره –۱۹۶۸ م.

۳۰. بین یدی الساعه، الدکتور عبد الباقی،

۳۱. بحار الأنوار، المجلسی، المولی محمد باقر، المکتبه الإسلامیه، تهران.

۳۲. بدایه الحکمه، الطباطبائی، السید محمد حسین، المکتبه الطباطبائی، قم المقدسه.

ص :۴۹۶

۳۳. بحوث فی الملل و النحل، السبحانی، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام ، قم المقدسه، ۱۴۱۶ق.

۳۴. البیان فی تفسیر القرآن، الإمام الخوئی، السید أبو القاسم، أنوار الهدی، قم المقدسه، ۱۴۰۱ق.

ت

۳۵. التوحید، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، دار المعرفه، بیروت.

۳۶. تفسیر المنار، عبده، الشیخ محمد، دار المعرفه، بیروت.

۳۷. تفسیر المراغی، المراغی، أحمد مصطفی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۳۸. التعریفات، الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

۳۹. تنزیه الأنبیاء، السید الشریف المرتضی، أبو القاسم علی بن الحسین الموسوی البغدادی، مکتبه بصیرتی، قم المقدسه.

۴۰. تاریخ الأمم و الملوک، الطبری، محمد بن جریر، مکتبه خیّاط، بیروت.

۴۱. تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، انتشارات الرضی، قم المقدسه.

ص: ۴۹۷

۴۲. تلخیص المحصّل، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۴۳. تاریخ المذاهب الإسلامیه، أبو زهره، محمّد، دار الفکر العربی، قاهره، ۱۹۸۹ م.

۴۴. تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر الدمشقی، عماد الدین ابو الفداء اسماعیل، دار الأندلس، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

۴۵. تاریخ حصر الاجتهاد، الطهرانی، الشیخ، آغا بزرگ، مدرسه الإمام المهدی (عج)، خوانسار –ایران، ۱۴۰۱ ق.

۴۶. تنبیه الأمه و تنزیه الملّه، النائینی، الشیخ محمد حسین، شرکت سهامی انتشار، تهران.

۴۷. تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل، الباقلانی، القاضی أبو بکر محمد بن الطیّب، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۴۸. تهذیب الأصول، السبحانی، جعفر، مطبعه مهر، قم المقدسه.

ث

۴۹. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

ص :۴۹۸

ج

۵۰. جهان بینی علمی (فارسی)، راسل، برتراند، سید حسن منصور، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۰ ش.

۵۱. الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، الترمذی، أبو عیسی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.

۵۲. جامع الاصول، ابن الأثیر الجزری، علی بن محمد بن محمد بن عبد الواحد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۵۳. الجامع لأحکام القرآن، القرطبی، محمد بن أحمد، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

ح

۵۴. حلیه الأولیاء، الأصفهانی، أبو نعیم أحمد بن عبد اللّه، قاهره، ۱۹۳۲ م.

۵۵. حیاه محمد صلی الله علیه و آله ، هیکل، محمد حسین، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، ۱۹۶۸ م.

خ

۵۶. الخصال، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، المکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۳۵۱ ش.

۵۷. الخطط المقریزیه، المقریزی، تقی الدین احمد بن علی، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۸۵۳ م.

۵۸. الخصائص الکبری، السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر، حیدرآباد بالهند، ۱۳۲۰ه.

د

۵۹. الدر المنثور، السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۶۰. دلائل الصدق، المظفر، الشیخ محمد حسن، مکتبه النجاح، تهران.

۶۱. دائره المعارف القرن العشرین، فرید وجدی، محمد، دار المعرفه، بیروت.

ذ

۶۲. الذخیره فی علم الکلام، السید الشریف المرتضی، ابو القاسم علی بن الحسین الموسوی البغدادی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۱ ق.

ر

۶۳. الرسائل، الإمام الخمینی، السید روح اللّه، مؤسسه اسماعیلیان، قم المقدسه، ۱۳۸۵ ق.

ص: ۵۰۰

۶۴. رساله التوحید، عبده، الشیخ محمد، دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۶۵. روح المعانی، الآلوسی، السید محمود، دار الفکر، بیروت.

س

۶۶. السیره النبویه، ابن هشام، عبد الملک بن هشام بن ایّوب الحمیری، دار المعرفه، بیروت.

۶۷. سنن ابن ماجه، ابن ماجه القزوینی، محمد بن یزید، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۵ق.

۶۸. سنن أبی داود، السجستانی، أبو داود سلیمان بن الأشعث، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.

ش

۶۹. شرح المواقف، الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۷۰. شرح المنظومه، السبزواری، المولی هادی، النسخه الناصریه، ۱۳۶۷ ق.

۷۱. شرح التجرید، القوشجی، المولی علی، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه.

۷۲.شرح الأصول الخمسه، الهمدانی، القاضی عبد الجبار بن احمد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.

۷۳. شرح العقائد النسفیه، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد الله، مطبعه مولوی محمد عارف، ۱۳۶۴ ش.

۷۴. شرح المقاصد، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبد الله، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه.

۷۵. شرح الإشارات، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

۷۶. شرح العقائد العضدیه، الدوانی، جلال الدین، مع تعلیقات السید جمال الدین الأفغانی، مکتبه الشروق الدولیه، القاهره، ۱۳۸۱ ق.

۷۷. شرح العقیده الطحاویه، الحنفی، ابن أبی العزّ، طبعه جدیده، مخرّجه الأحادیث، کراچی.

۷۸. الشفاء الإلهیات، ابن سینا، أبو علی حسین بن عبد الله، راجعه و قدّم له الدکتور ابراهیم مذکور، الجمهوریه العربیه المتحده.

ص

۷۹. صحیح البخاری، البخاری، محمد بن اسماعیل، دار المعرفه، بیروت.

۸۰. صحيح مسلم، النيشابورى، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

۸۱. صبح الأعشى، القلقشندى، احمد بن على، دار الكتب العلميه، بيروت، ۱۴۰۷ ق.

۸۲. صيانه القرآن عن التحريف، معرفه، محمد هادى، دار القرآن الكريم، قم، ۱۴۱۰ قم.

ط

۸۳. الصحيفه السجاديه، الإمام على بن الحسين زين العابدين۷، مؤسسه النشر الاسلامى، قم المقدسه.

۸۴. الطبقات الكبرى، الكاتب الواقدى، محمد بن أسعد، مكتبه العلوم و الحكم، المدينه المنوّره، ۱۴۲۵ ق.

۸۵. الطراز المتضمن لأسرار البلاغه، العلوى، السيد يحيى بن حمزه، مؤسسه النصر، طهران، ۱۳۳۲ق.

ع

۸۶. عيون أخبار الرضا۷، الصدوق، أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، انتشارات جهان، تهران.

ص :۵۰۳

غ

۸۷. غایه المرام فی علم الکلام، سیف الدین الآمدی، أبو الحسن علی بن محمد بن سالم التغلبی، القاهره، ۱۳۹۱ ق.

ف

۸۸. الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ابن حزم، علی بن احمد الأندلسی، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۸۹. فجر الإسلام، أمین المصری، أحمد، مکتبه النهضه المصریه، القاهره، ۱۹۶۱م.

ق

۹۰. قصّه الحضاره، ویل دورانت، زکی نجیب محمود، دار الجیل، بیروت.

۹۱. قواعد العقائد، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، تحقیق علی الربانی الگلپایگانی، مرکز مدیریه الحوزه العلمیه، بقم المقدسه، ۱۴۱۶ ق.

۹۲. قواعد المرام فی علم الکلام، البحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، مکتبه المرعشی النجفی، قم المقدسه، ۱۴۰۶ ق.

۹۳. القواعد الکلامیه، الربانی الگلپایگانی، علی، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام ، قم المقدسه، ۱۴۱۸ق.

ک

۹۴. الکامل فی التاریخ، ابن الأثیر، علی بن أبی الکرم الشیبانی، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۹۵. کمال الدین و تمام النعمه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۶ ق.

۹۶. کنز العمال، المتقی الهندی، علاء الدین علی، مؤسسه الرساله -بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۹۷. کشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب، فی مجموعه الجامع الفرید، المدینه المنوره، ۱۴۱۰ق.

۹۸. کشف المراد، العلاّمه الحلّی، الحسن بن یوسف، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۹ق.

۹۹. الکافی، الکلینی، محمد بن یعقوب، المکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ق.

گ

۱۰۰. گوهر مراد (فارسی)، اللاهیجی، المولی عبد الرزاق، وزاره الثقافه و الإرشاد الإسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

ص :۵۰۵

ل

۱۰۱. اللّمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، الأشعری، أبو الحسن علی بن إسماعیل،

۱۰۲. اللوامع الإلهیه، السیوری، مقداد بن عبد اللّه، مکتب الإعلام الاسلامی، قم المقدسه، ۱۴۲۲ ق.

م

۱۰۳. المفردات فی غریب القرآن، الراغب الأصفهانی، الحسین بن محمد، المکتبه المرتضویه، تهران.

۱۰۴. مفاهیم القرآن، السبحانی، جعفر، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام ، قم المقدسه.

۱۰۵. الملل و النحل، الشهرستانی، عبد الکریم، دار المعرفه، بیروت.

۱۰۶. المنقذ من التقلید، الحمصی الرازی، سدید الدین، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۱۰۷. معجم مقاییس اللّغه، ابن فارس، أحمد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

۱۰۸. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، الهمدانی، عبد الجبار ابن أحمد، دار الکتب، بیروت، ۱۳۸۲ق.

ص :۵۰۶

۱۰۹. المسائل السرویه، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، مصنفات الشیخ المفید، المجلد السابع، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۱۱۰. منتخب الأثر، الصافی الگلپایگانی، لطف اللّه، مکتبه الداوری، قم المقدسه.

۱۱۱. مجموعه الرسائل الکبری، ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مکتبه محمد علی صبیح و أولاده، قاهره، ۱۳۸۵ ق.

۱۱۲. المواقف فی علم الکلام، الإیجی، القاضی عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد، عالم الکتب، بیروت.

۱۱۳. من لا یحضره الفقیه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن حسین ابن بابویه، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ ق.

۱۱۴. مصابیح الأنوار، الشبّر، السید عبد اللّه، مکتبه بصیرتی، قم المقدسه.

۱۱۵. مناهل العرفان فی علوم القرآن، الزرقانی، الشیخ محمد عبد العظیم، دار الحدیث، القاهره، ۱۴۲۲ ق.

۱۱۶. المستدرک علی الصحیحین، الحاکم النیشابوری، محمد بن عبد الله، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۷۸ م.

۱۱۷. المسند، ابن حنبل، احمد بن محمد، شرحه احمد محمد شاکر، دار الحدیث، القاهره، ۱۴۱۶ق.

ص: ۵۰۷

۱۱۸. المقدمه، ابن خلدون، دار القلم، بیروت، ۱۹۷۸ م.

۱۱۹. المراجعات، العاملی، السید شرف الدین، دار الصادق، بیروت.

۱۲۰.المهدی، الصدر، السید صدر الدین، انتشارات انصاریان، قم المقدسه.

۱۲۱. مجمع البیان فی علوم القرآن، الطبرسی، أبو علی الفضل بن الحسن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ق.

۱۲۲. المیزان فی تفسیر القرآن، العلّامه الطباطبائی، السید محمد حسین، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ ق.

ن

۱۲۳. نهج البلاغه، السید الشریف الرضی، ابو الحسن محمد بن الحسین الموسوی البغدادی، سید کاظم محمدی –محمد دشتی، نشر امام علی علیه السلام ، قم المقدسه، ۱۳۶۹ ش.

۱۲۴. نهج الحق و کشف الصدق، العلامه الحلّی، الحسن بن یوسف، منشورات دار الهجره، قم المقدسه، ۱۴۱۴ ق.

۱۲۵. النص و الاجتهاد، العاملی، السید شرف الدین، انتشارات اسوه، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۱۲۶. نهایه الحکمه، الطباطبائی، السید محمد حسین، دار التبلیغ الإسلامی، قم المقدسه.

ص :۵۰۸

و

۱۲۷. الوحی المحمدی، رشید رضا، محمد، جمهوریه مصر العربیه، وزاره الأوقاف، القاهره، ۱۴۲۱ق.

۱۲۸. الوافی، الفیض الکاشانی، المولی محسن، مکتبه الامام أمیر المؤمنین علیه السلام ، اصفهان، ۱۴۰۶ ق.

۱۲۹. وقعه صفین، المنقری، نصر بن مزاحم، عبد السلام محمد هارون، مکتبه آیه اللّه العظمی مرعشی النجفی، قم.

ه

۱۳۰. الهدیه السنّیه، محمد بن عبد الوهاب، فی مجموعه الجامع الفرید، المدینه المنوره.

ی

۱۳۱. ینابیع المودّه، القندوزی الحنفی، الشیخ سلیمان، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

۱۳۲. الیواقیت و الجواهر، الشعرانی، الشیخ عبد الوهّاب، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الکرتونية والألعاب الکمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب کيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالکترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها علی ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ٤ الأسواق الإلکترونية للکتاب علی موقع القائمية ويمکن تحميلها علی الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الکلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹